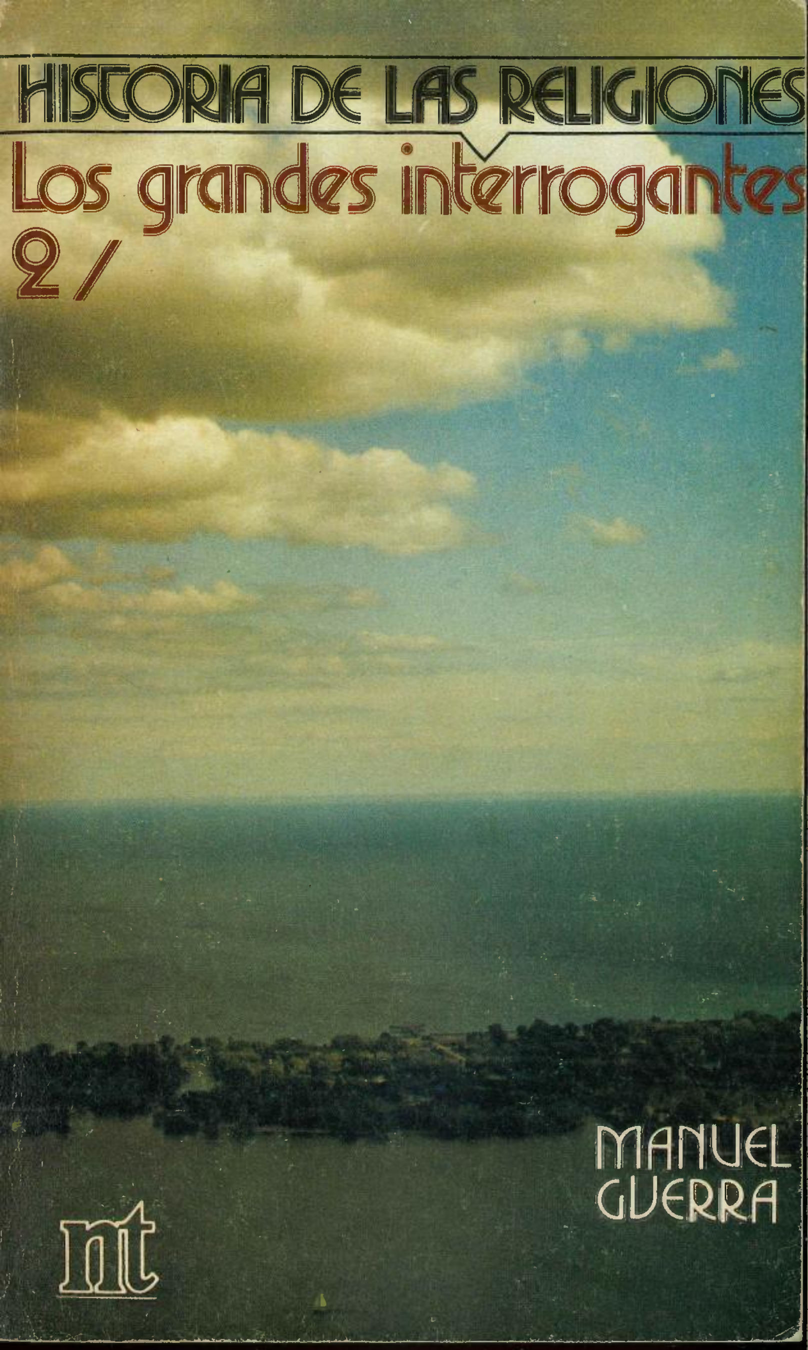
HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Los grandes interrogantes

2/



MANUEL GUERRA

nt

HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Tomo II

Los grandes interrogantes

MANUEL GUERRA

EUNSA
PAMPLONA

Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañáin-Pamplona (España)
Teléfono: (948) 25 68 50 *
ISBN: 84-313-0650-5 (Obra completa)
Depósito legal: BI-681-1980 (Obra completa)
ISBN: 84-313-0649-1 (Tomo II)
Depósito legal: BI-683-1980
Fotografía y cubierta: Carmen Gómez
Impresa en cartulina Flatex-2, de S. Torras Doménech, S. A.
Levsa. Carrt. Bilbao a Galdácano, 20
Bilbao-4, 1980
Printed in Spain

Indice

I.

Enfoques y desenfoques en la historiografía religiosa

El título de este capítulo sintetiza, en su vertiente positiva y negativa, lo que voy a exponer; es en parte —valga la redundancia— una brevísima historia de la Historia de las Religiones.

Designaciones. Como casi todas las cosas, la Historia de las Religiones ha necesitado de un período, más o menos prolongado, de gestación para cuajar de modo definitivo no sólo en lo referente al ámbito específico de su competencia dentro de las ciencias del espíritu, sino incluso respecto de su misma designación: «Ciencia de las religiones», «Ciencia comparada de las religiones», «Historia comparada de las religiones» y, a secas, «Historia de las religiones» entre otros.

Orígenes y desarrollo. La «comparación de las religiones» se pierde en los comienzos entenebrecidos del origen de los pueblos y de sus mutuas relaciones. De forma embrionaria surgiría ya al ponerse en contacto dos personas o más de tribus y concepción religiosa diferentes al menos en algunos aspectos doctrinales, míticos o no, y en los ritos.

De hecho los viajes fuera de la Hélade y del mundo helénico fueron la ocasión para que algunos viajeros ilustres narraran a los griegos las creencias religiosas, los usos y tradiciones de regiones antes desconocidas, como Heródoto (siglo v a. C.); ya en tiempo de Alejandro Magno, Beroso publica sus *Crónicas de Babilonia,* Megástenes sus *Indica* o relatos sobre la India, Hecateo de Abdera escribe acerca de los hiperbóreos y dedica sus *Estudios egipcios* a lo religioso en el país del Nilo, por citar sólo algunos ejemplos. A su vez, el contacto con los judíos y los musulmanes durante el medioevo provocó la diatriba apologética contra sus religiones y, de modo eventual, contra formas religiosas de los eslavos, germanos, etc. El descubrimiento, la colonización y evangelización de América, Filipinas, costas afro-asiáticas, Japón, etc, permitió a misioneros, viajeros e historiadores, sobre todo españoles, informar a Europa sobre las tradiciones y costumbres religiosas de los nuevos pueblos. Como confirmación ahí están las obras de Bernal Díaz del Castillo, J. de Acosta y la *Historia de la Nueva España,* de Bernardino de Sahagún, modélica en su género. Ya antes, viajeros aislados despertaron la curiosidad de los cristianos; así, Marco Polo, hombre de confianza del emperador de China durante diecisiete años (siglo XIII), describe las creencias búdicas, las prácticas de los bonzos y la vida e historia de Buda que había oído contar en Ceilán.

Pero fue en el siglo XIX cuando se inició la fase decisiva del estudio de las religiones no cristianas; estudio que se incuba en un clima similar a los anteriores: colonización europea de Africa, Asia y Oceanía. Es promovido por factores diversos: las referencias y los materiales traídos por misioneros e investigadores; el desciframiento de los jeroglíficos, de la escritura

cuneiforme y de otras lenguas arcaicas; la traducción y estudio de los libros sagrados del zoroastrismo, hinduísmo, budismo, jinismo, confucionismo, taoísmo, etc., así como la descripción de las prácticas cúlticas y populares actualmente vigentes en los pueblos asiáticos y de las antiguas culturas (Mesopotamia, Egipto, etc.); los intercambios comerciales, culturales y turísticos entre países de toda la tierra, etc.

La «historia y ciencia de las religiones» en el mundo helénico y en nuestros días. Tomo la palabra «ciencia» en su sentido amplio, sinónima de conocimiento proveniente no sólo de la autoridad (fe, creencia) y de la experiencia personal, sino también de un encadenamiento de pruebas reales. Con este sentido la «ciencia de la religión» se remonta, por lo menos, a los primeros filósofos: los presocráticos (siglos VII-VI a. C.), a Jenófanes de Colofón (siglos VI-V a. C.), así como a los primeros eruditos y mitógrafos, como Heródoto, del siglo V a. C. Si se quiere, podemos ascender a los primeros escritores de «genealogías» divinas o de narraciones mítico-poéticas (Homero, siglos IX-VIII a. C.) o de las «teogonías» o historias de las generaciones divinas (Hesiodo, siglos IX-VIII a. C.)

Pero, de hecho, una ciencia de las religiones en sentido estricto surge con los sofistas (Protágoras, Critias, etc.), en los siglos V-IV a. C. que, dado su escepticismo religioso, renuncian a la posibilidad de conocer a la divinidad; tratan de explicar el fenómeno religioso, presente y actuante entre los hombres, por medio de una serie de interpretaciones filosóficas, sociológicas, preludio de lo que —muchos siglos más tarde— elaborarán los racionalistas y los positivistas.

Pero es muy reciente (segunda mitad del siglo XIX), si llamamos «ciencia de las religiones» al estudio de

las diferentes religiones, de su desarrollo, de los diversos hechos religiosos y otros aspectos, de acuerdo con las exigencias de los métodos específicos del saber científico. El objeto de la ciencia e historia de las religiones no es Dios ni lo divino en sí mismo, propio de la teología y de la filosofía-teodicea, sino el hecho religioso tal como aparece en la historia. De ahí el intercambio de titulación; de «ciencia» se pasó a «historia» de las religiones. Esta pretende el estudio pormenorizado de los datos y hechos, tanto comunes como diferenciales, de las distintas religiones. El conocimiento que de las religiones tiene su historiador difiere del específico que posee el filósofo de la religión; éste es fruto de una exploración abstracta, lógica, que supone tener en cuenta el acopio de materiales, acarreados por el historiador de las religiones, como punto de arranque de su elaboración racional, de reflexión profunda.

El conocimiento religioso puede derivarse también de una «creencia» (de hecho así acaece en el sinnúmero de creyentes de todas las religiones) y de un «acto de fe» específicos —en el sentido propio y profundo— del creyente en Jesucristo, del cristiano. «Creencia» y «fe» son el tipo de conocimiento definitorio del creyente en cuanto tal. Los otros dos modos de conocimiento, el del historiador y el del filósofo de las religiones o de la religión, son compaginables con una fe diferente de la estudiada e incluso con el escepticismo en esta materia y hasta con la carencia de toda fe religiosa (ateísmo), aunque en este caso se dé siempre la creencia en algún ídolo de fabricación individual o sociológica.

En la Edad Media. Durante el medioevo no pocos autores describen las religiones entonces conocidas; lo

hacen por caminos contrapuestos, pero la meta es la misma. Guillermo de Auvernia, Santo Tomás de Aquino (siglo XIIII y —en general— sus numerosos comentaristas, así como Averroes (siglo XII) entre los musulmanes y, mucho antes, Aristóteles (siglo IV a. C.) entre los griegos no consideran necesario conocer las diferentes religiones antes de hablar o de escribir sobre la religión.

Su método comienza por la descripción de la religión, o sea, la verdadera en el plano natural. Demuestran la existencia de Dios, analizan sus atributos, etc., de modo razonado, partiendo desde los fenómenos físicos: argumentos del primer motor, del orden del universo, y otros más. De ahí concluyen la necesidad de una religión única, a saber, la que recoja la naturaleza y atributos del Ser divino. A continuación, los autores cristianos completan este núcleo religioso auténtico mediante los datos revelados, y perfilan la religión sobrenatural, la plenamente verdadera. Todas las demás religiones quedan relegadas a deformaciones suyas. Por eso, hablarán de ellas incidentalmente, al recoger las objecciones, o las amontonan en la trastera de los capítulos dedicados a la idolatría y las supersticiones.

En cambio, otros autores, Vicente de Beauvais, Roger Bacón (siglo XIII), siguen el método inverso: exponen primero la «falsa teología» o «religiones falsas», o sea, la de los paganos o fetichistas, la de los idólatras —entre los que incluyen a los budistas—, la de los tártaros, los musulmanes y los judíos (división de Bacón). Una vez expuestas, y tras refutar sus errores, tratan de demostrar la superioridad de la religión verdadera, el cristianismo. Tanto éstos como los anteriores, en vez de historia de las religiones, elabo-

ran teología y, en algunos casos, también filosofía religiosa.

La historia de las religiones y las principales corrientes de pensamiento en los últimos siglos

La historia de las religiones aspira a exponer con pormenor las creencias, los ritos, etc., de las diferentes religiones con la máxima objetividad posible. Con otras palabras, describe los hechos religiosos del modo más minucioso y objetivo posible, pero se abstiene de emitir juicios de valor; ve, comprueba, consigna, pero no interpreta conforme a una concepción o ideología previa. Así es en teoría. La praxis, en cambio, dice que resulta muy difícil librarse de seleccionar los datos y los hechos, así como de enjuiciarlos más o menos abiertamente, de acuerdo con el «pre-juicio» propio (en el sentido etimológico de este término), o sea, conforme al «juicio previo» en sintonía con las personales creencias religiosas y la concepción filosófica o con la ausencia de las mismas. El juicio previo —religioso o filosófico—, a veces «prejuicio» con el alcance peyorativo de la palabra, no se contenta con seleccionar en una dirección determinada unos datos o hechos cúltico-rituales, silenciando o, al menos, preteriendo otros. Además suele interpretarlos. Así se ha procedido y así se procede de ordinario. Por eso conviene detectar las principales corrientes de pensamiento, responsables de los apriorismos en los estudios de las religiones durante los últimos siglos.

El racionalismo. Se insinúa a principios del siglo XVII; en el XVIII se impone e inspira las especulaciones religiosas en casi todas sus manifestaciones. Es na-

tural que así sea. Hasta en la catedral de París, durante la Revolución francesa, la imagen de Nôtre Dame, «Nuestra Señora», la Virgen María, fue remplazada por la figura viviente de la diosa Razón, representada por una actriz de la Opera.

El racionalismo pone a la razón como criterio último de verdad, también en materias de religión, terreno de suyo reservado —en gran parte— a la fe. Además, pretende llegar a una concepción racional de todos los fenómenos religiosos. La eliminación de la Revelación es considerada como presupuesto indispensable para un estudio objetivo de la religión, a pesar de que una negación apriorística no sirve para cimentar ningún estudio objetivo. El racionalismo moderno de algún modo tiene raíces religiosas; se hunden en la distinción protestante entre la fe fiducial, justificante, de índole afectiva, atribuida a la acción directa de Dios, elevada por encima de toda crítica racional en atención tanto a su origen como a su naturaleza y, por otra parte, la fe histórica o adhesión a las verdades y dogmas cristianos, de carácter intelectual, que en último término es de tendencia racionalista.

La razón humana es común a todos los hombres de todas las épocas y regiones. Por eso el racionalismo descubre la existencia de unas creencias fundamentales grabadas en el alma de todos los hombres, núcleo de todas las religiones. Según Herbert de Cherbury (siglo XVII) las «nociones comunes» a todas las religiones son la existencia de Dios, la necesidad de un culto tributado a la divinidad, la piedad y la virtud o vida justa como base de ese culto, la retribución —premio o castigo— en la vida del más allá de la muerte. Este núcleo religioso constituiría «la religión natural». Todos los demás elementos religiosos

serían invención humana, obra de los sacerdotes y de los príncipes o de las variantes circunstanciales históricas. Por consiguiente no pasarían de elementos decorativos y aditamentos, que pueden figurar, quitarse o cambiarse, de acuerdo con las preferencias de cada época, cultura e individuo. Otros representantes del racionalismo son Hume, Voltaire, Diderot y D'Alembert.

El evolucionismo. Es una hipótesis filosófica, teoría científicamente no demostrada e indemostrable, que fue trasladada al ámbito de las ciencias del espíritu desde el estrato inferior de las ciencias naturales, al que fue aplicado en primer lugar por Darwin (1859). Mientras no reciba algún calificativo, por evolucionismo se entiende el progresivo, no el regresivo por degradación ni por emanación. Según los evolucionistas, las religiones —como cualquier organismo vivo— habrían llegado a ser, nacido y crecido, evolucionando de lo más imperfecto a lo más perfecto. Es la concepción de Herbert Spencer (1820-1903), John Lubbock (1834-1913), Eduard Burnet Tylor (1832-1917), E. W. Hopkins (siglos XVIII-XIX, Hegel (1770-1831) o J. G. Frazer (1854-1941). Pero a este tema dedico un capítulo.

Puede decirse que todos los estudios de la ciencia e historia de las religiones, elaborados en la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX se estructuran conforme a un esquema evolucionista de signo progresivo o regresivo. Tanto los defensores de la evolución por progreso hacia lo más perfecto o, al revés, por degeneración, consideran la religión como un organismo sometido, casi por necesidad biológico-vital, a un desarrollo, reducible a unas leyes o principios generales. Además, exceptuados los defensores del

evolucionismo regresivo, los restantes parten de dos presupuestos: la religión en cuanto manifestación exclusivamente natural de la actividad humana, aparecida en un período de la evolución e historia humanas, y la interpretación «positivista», contiana, de esa misma historia. De ahí su obsesión por precisar los orígenes de todo hecho religioso.

El irracionalismo y el romanticismo. La hipótesis racionalista provocó, por reacción, la corriente opuesta: el irracionalismo. Numerosos escritores intentaron poner un dique a los desbordamientos y excesos de la razón especulativa con la aglutinación de los materiales de la experiencia interna y del sentimiento. Dios y el hombre son los dos polos que la religión religa o une. Pero el hombre debe ser considerado en su totalidad: razón, voluntad, sensibilidad, como unidad psicosomática.

El racionalismo exaltó tanto a la razón que substituyó a Dios. Por reacción se va al extremo opuesto, negándose que la razón pueda llegar al conocimiento de la divinidad y que sea pilar del acto religioso o fundamento de la religión; en su lugar se coloca al sentimiento, a la vivencia. Por tanto el irracionalismo no sólo niega que la razón sea el único y ni siquiera el principal camino hacia Dios, sino que afirma la indemostrabilidad de la existencia de Dios por medio de la razón, aunque admite su existencia en cuanto percibido por otros conductos: *a)* el postulado de la razón práctica, que desbanca en este terreno a la razón teórica o especulativa, idolatrada antes por el racionalismo, y origina el distanciamiento de la fe y de la ciencia sin posible puente de unión (E. Kant, 1724-1804, A. Ritschl, 1822-1889); *b)* el sentimiento de la coexistencia del Infinito en lo finito, si bien más

tarde atenúa el matiz panteísta (tomado de Spinoza, 1632-1677, y de Schelling, 1775-1854) y define la religión como el sentimiento absoluto de nuestra dependencia de Dios (Schleiermacher, 1768-1874); *c)* la intuición y la experiencia inmediatas de la divinidad (F. Jacobi, 1743-1819, J. G. Hermann, 1772-1848, J. W. Göthe, 1749-1892, J. Fr. Fries, 1773-1843, R. Otto, 1869-1937); *d)* la conciencia humana, que —dada su naturaleza y actividad— lleva a concluir la existencia real de lo suprasensible (E. Troeltsch, 1865-1922).

El irracionalismo saltó también a algunos sectores del recinto católico. Así se afirma que las verdades religiosas solamente son demostrabales: *a)* por medio de la Revelación divina (L. E. M. Bautain, 1796-1867, F. R. Lamennais, 1782-1854); *b)* por la visión inmediata de Dios (A. Rosmini, 1797-1855); *c)* por la inmanencia vital, que busca todas las explicaciones de la verdad religiosa sólo en el sujeto y en las necesidades de la vida (los modernistas, finales del siglo XIX y comienzos del XX).

El irracionalismo coincide con el *romanticismo,* que de algún modo es como su pórtico. Los románticos se extasían ante la belleza de la naturaleza y del arte. Desde su sentimiento estético y ensoñador saltan al sentimiento misterioso que pone en comunicación inmediata con lo Absoluto, con Dios, a veces intuido de un modo oscuramente panteísta. De ordinario la admiración que les inspira la belleza del universo y sus ansias religiosas de impronta sentimental e intuitiva van unidas con el gusto por la poesía popular y por las leyendas antiguas, G. E. Lessin (1729-1781) o J. G. Herder (1774-1803), pongamos por caso. P. Er. Müller (1776-1834) y Nieyrup estudian las leyendas y tradiciones irlandesas, suecas, laponas, rusas y bohe-

mias. Además de las escandinavas y eslavas, las leyendas germánicas atraen a los hermanos Grimm J. (1785-1863) y W. (1786-1859), J. Görres (1776-1848), que elaboran estudios comparativos de las mitologías germanas con las traducciones de los poemas escandinavos: los *Eddas,* escritos entre los años 900-1050 d. C. Sus comentarios y estudios contribuyen también a esclarecer la mitología y panteones greco-romanos, si bien con frecuencia su afán por descubrir afinidades e incluso identidad desvirtúa su objetividad y valor científico.

Positivismo, pragmatismo y marxismo. La consideración prevalente de la razón (racionalismo) y de la vivencia (irracionalismo) coloca al hombre en el centro de la actividad religiosa, quedando Dios relegado a la penumbra y, con frecuencia, negado. Esto acontece de modo patente con el positivismo, que es a la vez una forma de evolucionismo.

Según Auguste Comte (1798-1857), pasado ya el estadio teológico (que explica los fenómenos del universo por la intervención de uno o varios seres superiores) y el metafísico (que lo hace del mundo por medio de ideas y fuerzas abstractas) de la humanidad, se llegaría al período siguiente, al positivismo, exactamente en 1842. Así habría nacido una nueva «religión», por obra de la investigación científica y del quehacer técnico, llamada positivismo porque en esta etapa el hombre abandonaría la investigación de las causas primeras y finales para circunscribirse a «lo positivo», o sea, «a lo concreto, lo útil, lo relativo», capaz de experiencia sensorial o de experimentación científico-técnica.

Fruto sazonado del positivismo de Comte o de Spencer y del fideísmo kantiano es el pragmatismo de

William James (1842-1910). Sus raíces más profundas se hunden en la «fe fiducial» o «pasiva» luterana; en las «fórmulas de concordia» o fijación de un mínimum de verdades intangibles, por mutuo acuerdo de intelectuales protestantes, podando así la exuberancia incontrolada que resulta del libre examen privado: en el agnosticismo que proclama la tesis de la incognoscibilidad de Dios, presente ya en el escepticismo absoluto de Pirrón (siglo IV a.C.) y su escuela. William James admite que la religión refleja una exigencia profunda del hombre, a la par que establece el relativismo de la verdad, puesto que, según él, la diversidad de creencias y de prácticas religiosas manifiesta su dependencia del temperamento individual y de las circunstancias históricas. La verdad «se hace» o, mejor, «se va haciendo». Y el distintivo de de la verdad, el modo de conocer lo verdadero, es la apreciación de su utilidad para la vida cotidiana, su pragmatismo.

Como Comte en París, Ludwig A. Feuerbach en Berlín, precisamente en ese mismo año (1842), propone a Europa la adoración de una nueva divinidad: el género humano, la humanidad, el hombre mismo, que habría sido el fabricador de Dios al proyectar fuera de sí, objetivándolas, todas sus tendencias y ansias de verdad y de felicidad. Su discípulo, Karl Marx, y el marxismo lanzarán la semilla del antiteísmo, que brotará con virulencia y eficacia en el terreno especulativo y en el de la praxis mediante la dialéctica de la lucha de clases, la dictadura del partido y la persecución abierta o solapada de los creyentes. Si los aplicadores del evolucionismo religioso databan el nacimiento de la religión, el «humanismo» contiano y el materialismo marxista expedían el certificado de su defunción con fecha y todo. Según esta

doble concepción, la religión sería un estadio en la evolución de la humanidad a punto de ser superado; una especie de residuo de etapas anteriores.

El evolucionismo regresivo. Como el evolucionismo progresivo ya apuntado, el regresivo afirma la evolución religiosa, pero invierte el proceso. Pone en los orígenes de la humanidad el monoteísmo y considera las restantes formas religiosas (politeísmo, animismo, etc.) como degeneraciones, degradaciones, avinagramiento del buen vino religioso. Pero de esto hablaré en otro capítulo.

Conviene recordar que llegan a sus conclusiones por el método histórico-etnológico y también del lingüístico. Los antropólogos de la escuela antigua o evolucionista progresiva fundamentan sus leyes y sus esquemas de la evolución sobre la difusión de creencias y prácticas rudimentarias, que ellos encuadran en los primeros pasos del hombre y de la civilización. Desde esa elementariedad se habría evolucionado hacia formas cada vez más complejas y perfectas. Pero se limitan a acumular analogías superficiales en todos los sectores posibles, como si bastaran para concluir una identidad real y profunda. Además no se preocupan de investigar si el desarrollo de los mitos, creencias y ritos se ha operado de modo independiente en cada pueblo o si se debe a factores ajenos, como la inmigración o la importación, por ejemplo. Sólo en el supuesto de un desarrollo autónomo e independiente puede hablarse de evolución uniforme; es el único caso en el que se da evolucionismo progresivo.

Estas deficiencias son subsanadas por el movimiento histórico en etnología, que utiliza el método histórico-etnológico. Por medio de él estudia todos los

pueblos «primitivos» de nuestro tiempo; determina el grado de primitivismo; descubre los pueblos y culturas emparentados, integradores de la misma unidad cultural, mediante dos tipos de criterios: *a)* las correspondencias de forma, en los utensilios, los elementos míticos, etc., y *b)* su frecuencia. Cada unidad cultural puede constar de diferentes estratos, que a su vez admiten relaciones e interacciones respecto de otras unidades culturales. La comparación de datos se mueve siempre dentro de su unidad cultural y de sus irradiaciones. Así, es posible perfilar tanto su área geográfico-cronológica como su tipo específico de institución social, de forma religiosa, de sistema económico, etc.

De este modo escuelas y autores dispares por sus creencias religiosas y presupuestos filosóficos, gracias a investigaciones pormenorizadas, convienen en oponerse a los apriorismos dañosos para el progreso de la verdadera ciencia y en condenar los procedimientos de los evolucionistas progresivos. Además, acomodan su método a los legítimos requisitos a la hora de estudiar textos epigráficos o literarios de pueblos civilizados, es decir, el método de la etnología se adapta al de la historia complementándose y garantizando, así, sus conclusiones. A pesar de sus divergencias, están de acuerdo en lo esencial los componentes de la escuela inglesa (A. Lang, 1844-1912; H. Sunner Maine, 1822-1888; W. Maitland, 1850-1806); W. H. R. Rivers, 1864-1922; etc.), la francesa (A. de Quatrefages, 1810-1892; E. Hamy, 1842-1908; P. Rivel, A. Leroi-Gourghan, actual director del Musée de l'Homme de París, etc.), y de la de los Estados Unidos (Fr. Boas, del siglo pasado; R. H. Lowie, A. A. Goldenweiser, etc.); mención especial merece la escuela germana con su doble sede en Colonia:

Fr. Gräbner, 1877-1934; W. Foy, 1873-1929; D. B. Ankerman y, sobre todo, en Viena; el P. Wilhem Schmidt, muerto en 1954, especialmente con su monumental obra en doce volúmenes *Ursprung der Gottesidee* (Münster, 1912-1949) sobre *el origen de la idea de Dios* y sus colaboraciones en la revista internacional de lingüística y de etnología: *Anthropos,* que fundó en 1906; W. Koppers, etc.

El estructuralismo antropológico de C. Lévi-Strauss apenas toca el tema de las religiones de los pueblos «sin escritura», objeto de los estudios etnográficos y etnológicos. Dada su concepción marxista reduce tanto lo religioso como lo cultural, etc., a simples superestructuras dependientes de la estructura, haz de transformaciones de índole material económico. No obstante, se opone decididamente contra el evolucionismo de todo lo humano, de los acontecimientos, de la civilización y de las instituciones[1].

Escuelas y métodos en la Historia de las religiones

1) *Método histórico-etnológico,* que ha quedado consignado en el apartado anterior. En él, de ordinario, a cada método corresponde una escuela homónima o serie de investigadores cuyos trabajos han discurrido por el mismo cauce y han sido elaborados por idéntico o muy parecido proceso de estudio. Como complemento de los métodos usados en el estudio de las religiones, es forzoso añadir los siguientes.

1 Cf. M. GUERRA, *C. Lévi-Etrauss. La antropología estructural,* EMESA, Madrid, 1979, especialmente el cap. VIII: «Estructura, historia y concepción cerrada —no evolucionista— de los acontecimientos y de las instituciones».

2) *El filológico,* originado por el descubrimiento de las relaciones existentes entre el sánscrito y las restantes lenguas indoeuropeas. Algunos de sus representantes son E. Burnouf (1801-1852) y Max Müller (1823-1900). Este método y escuela pretende reconstruir los hechos, las creencias y las ideas de pueblos sepultados en un pasado remoto, desconocido, mediante el estudio comparado de los residuos lexicales. De ahí su designación inicial: «paleontología lingüística» (A. Pictet, 1799-1875).

No cabe duda que este método es sumamente útil e incluso el único utilizable, si queremos conocer algo de la religiosidad de pueblos desaparecidos sin haber dejado ningún resto arqueológico o escrito. Una civilización originaria puede reconstruirse, en parte, gracias a la comparación lingüística de los idiomas de los pueblos derivados. Así, por ejemplo, se afirma como probable la creencia de los indoeuropeos en una divinidad (monoteísmo) ética, a pesar del politeísmo e inmoralidad de los dioses y diosas de los pueblos derivados: griegos, romanos, celtas, eslavos, hititas, indoiranios, etc. Pero, evidentemente, este método no puede configurar en todos sus rasgos la religión ni sus elementos originarios, específicos del pueblo-origen.

3) *El antropológico.* La escuela antropológica, que usa el método del mismo apelativo, no acude a los idiomas ni a los documentos, literarios o no, de los pueblos civilizados (como los derivados de los indoeuropeos y de los semitas) con objeto de aclarar el origen de las religiones como hace la escuela citada anteriormente. Los antropólogos amplían el radio de sus investigaciones; estudian los mitos, los ritos, las tradiciones orales, el folklore, etc., de los pueblos

denominados «primitivos», a los que supone supervivientes de épocas arcaicas y representantes de la humanidad realmente primitiva. Por tanto, sus estudios se encuadran en la antropología no metafísica, sino en la cultural y sociopolítica.

A esta escuela pertenecen, en general, todos los defensores del evolucionismo progresivo: J. Lubbock, E. B. Tylor, H. Spencer, J. G. Frazer, etc., de los cuales hablo en otros apartados. L. Lévy-Bruhl (1857-1939) remató esta teoría de la evolución religiosa, desde lo más rudimentario a las formas más perfectas, al afirmar que la mentalidad de los «primitivos» es más prelógica que lógica. Por eso, no se sentía obligada a evitar lo que el hombre civilizado de mente lógica o racional llama contradicción. Posteriormente el mismo autor tuvo la valentía y honradez de retractarse de esta teoría más ingeniosa que sólida [2], si bien no pocos autores parecen no haberse enterado.

En nuestros días se ha puesto de moda *la antropología estructural*. Pero, respecto de lo religioso, se limita a considerarlo como una superestructura más, dependiente de lo económico y de lo bioquímico; su origen sería el temor sagrado, por no decir terror, de los hombres ante los fenómenos de la naturaleza; así para C. Lévi-Strauss esta concepción es un axioma que no necesita demostración. Este método está trasplantado desde la lingüística moderna y viciado por la ideología positivista-marxista del corifeo de esta última moda intelectual (Lévi-Strauss), reacción con-

2 Véase «Bulletin de la Societé Française de Philosophie», 18 (1923), 38 y, sobre todo, las notas escritas por él en el 29-8-1938 y publicadas después de su muerte (1939), cf. *Les carnets de Lévi-Bruhl,* París, 1949, con prólogo bibliográfico de M. Leenhardt.

tra el personalismo de doble orientación: teísta (Mounier) y ateo (existencialismo: Sartre, etc.), que caracteriza una parte de la filosofía de la postguerra [3].

4) *Método histórico.* Las llamadas «escuelas históricas» son una de tantas reacciones contra la antropológica o evolucionista, así como contra el racionalismo. Se oponen, recurriendo a los principios generales de la crítica histórica. Carentes de teorías específicas, les caracteriza su método, que exige la eliminación de las generalizaciones y de las concepciones apriorísticas o de los postulados e ideas preconcebidas que inducirían a deformar los hechos. Asimismo urge la crítica severa de las fuentes, la consulta de cuanto pueda iluminar las tradiciones y los textos (ritos, monumentos literarios, arqueológicos, epigráficos, folklóricos, etc.), la demostración por concordancia o convergencia de indicios, las investigaciones pormenorizadas sobre cada elemento y su integración en el conjunto tras una tarea de síntesis bien cimentada, el encuadramiento de los datos en el contexto histórico-cultural de cada época y región, su confrontación con los de los pueblos limítrofes y coetáneos.

Entre los representantes de esta escuela, iniciada ya en los comienzos del siglo XIX por Otfried Müller, descuellan Th. Mommsen (1817-1903), G. Wissowa (1865-1931) y F. Cumont (1868-1947) para el mundo greco-romano; G. Maspero (1846-1916), Ed. Meyer y M. J. Lagrange (1855-1938) para el Oriente próximo; A. Bouché-Leclerq (1842-1923), Fl. Petrie y G. Foucart para Egipto, etc.

3 Cf. M. GUERRA, la obra ya citada y el artículo *Análisis y crítica científica de C. Lévi-Strauss. L'Anthropologie structurale,* «Persona y Derecho», 1 (1974), 571-94.

5) *Método psicológico.* Lo religioso consta de no pocos elementos somático-psíquicos, de creencias, sentimientos, mociones interiores, etc. Por lo mismo, si se quiere comprender la naturaleza de lo religioso, especialmente en su vertiente personal, subjetiva, deberá tenerse también en cuenta la psicología. De ahí esta escuela y su método.

Al principio se realizan estudios psicológicos de índole predominantemente especulativa, como los de Schleiermacher o Ritschl, así como los de dos racionalistas que se profesan panteístas: E. Vacherot (1809-1897) y E. Hartmann (1842-1906). Pero pronto, aparte del trasfondo metafísico innegable o, con otras palabras, de una determinada concepción del hombre en sí mismo y en su relación con la divinidad, la escuela psicológica aplicó un método que insiste en la observación y experimentación pormenorizadas.

Se originan así: *a) la explicación patológica* de la religión y de los fenómenos místicos, caso de J. Charcot (1825-1893), Th. Ribot (1839-1916) y P. Janet, entre otros, refutada por J. H. Leuba y H. Delacroix (1873-1937); *b)* la explicación por la *conciencia sublimal,* W. James; *c) la psicoanalítica,* que escudriña en el inconsciente y en el subconsciente del hombre. S. Freud (1856-1939), dotado de una fantasía desbordante, descubrió en la libido la causa última de los trastornos psíquicos, así como de algunos fenómenos religiosos. Su discípulo, K. O. Jung (1875-1961), rechazó su pansexualismo añadiendo al «inconsciente personal» el «colectivo» o los arquetipos; especie de subterráneo común a todos los hombres, situado en estratos más inferiores que el sótano propio de cada construcción humana, de cada hombre. Jung concede ya gran importancia a lo religioso, resultado conjunto de todas las «tendencias» humanas. En el capítulo VI

transcribo un texto significativo de este autor. V. E. Frankl, actual profesor de Neurología y Psiquiatría en la Universidad de Viena, fundador de la logoterapia o —con sus palabras— «psicoterapia a partir de lo espiritual», trastrueca el método psicoanalítico tradicional. Descubre un orden de cosas, presente en el inconsciente del hombre y actuante en el mismo, que es irreductible a la libido, a lo sexual ni a ninguna clase de psicopatía; halla un inconsciente religioso, espiritual, manifestación de la trascendencia. De algún modo demuestra que la religiosidad es esencialmente inherente a la naturaleza humana. Y *d) la psicológico-popular*. Wilhem Wund (1832-1920) considera el lenguaje, el arte, las creencias y prácticas religiosas como elaboraciones psíquicas, cristalizadas en hechos sociales y, por lo mismo, externos a la conciencia individual. Objeto de la psicología individual sería el estudio de los elementos simples, como los fenómenos de la experiencia inmediata, su origen, relaciones y efectos, mientras que el de «la psicología de los pueblos o popular» se extendería a los fenómenos complejos: arte, religión, su aparición, desarrollo, etc. Parte del supuesto de que las manifestaciones de lo social no son meras adiciones ni multiplicaciones de lo individual, sino realidades nuevas, «nuevas creaciones» diferentes de las actividades individuales cuantitativa y cualitativamente. La interpretación psicológico-popular viene a ser como el pórtico de la siguiente, la sociológica.

Aparte de las exageraciones de su concepción, que hacen que un teólogo protestante llame a esta teoría «novela profusamente ilustrada», Wund niega a los primitivos el conocimiento de la causalidad y admite el evolucionismo religioso de acuerdo con las siguien-

tes etapas: animismo, fetichismo, totemismo, polidemonismo, politeísmo y monoteísmo.

6) *Escuela y método sociológicos.* El hombre es social por su naturaleza y hasta por su misma definición, formulada ya por Aristóteles: «el hombre, un animal social por naturaleza» [4]. Además, las creencias comunes impulsan a quienes las comparten a integrarse en agrupaciones confesionales, sectas, comunidades religiosas o iglesias. Resulta obvio el influjo de lo social (ambiente familiar, profesional, socio-cultural, político) en lo religioso y parece lógico el estudio sociológico de las religiones. Pero lo que no es lógico ni científico es el ver en la sociología el origen único o, al menos, el principal de la religión, cuya complejidad sería resultado de la influencia de la sociedad y de una prolongada evolución. Según esta escuela, toda la vida religiosa podría explicarse única e íntegramente por los factores sociológicos.

Influenciado por W. Wund, el francés Emile Durkheim (1857-1917), principal representante de esta escuela y método, define la religión como «un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, o sea, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que congregan en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a cuantos se adhieren a ellas». Tiene el acierto de distinguir la religión de la magia, pero en su definición sólo los términos «sagrado» e «iglesia» tienen matiz religioso, con el agravante de identificarlos de hecho como si el individuo no pudiera ser religioso de modo aislado y como si fuera arrreligiosa la posible tendencia a la creación y vivencia de la «religión» en el foro interno.

4 *Política,* 3, 6, 1278 b, 20-30.

A esta escuela pertenece Max Weber (1864-1920). Su concepción es evolucionista en cuanto a lo religioso, pero reacciona con energía contra las exageraciones del «materialismo dialéctico» marxista, demostrando la influencia de las ideas religiosas sobre la evolución económica. J. Wach, a su vez (1898-1955) manifiesta en 1944 que pretende completar la obra de M. Weber y la de G. van der Leeuw, esbozando una «fenomenología socio-religiosa». A esta misma escuela pertenecen también B. Croce, G. Gentile y H. Schwartz.

Aunque de conclusiones distintas, algunos católicos, entre ellos O. Schilling, J. Leclerq y L. Sturzo, han elaborado serios estudios no teológicos ni jurídicos, sino simplemente sociológicos, sobre la relación de la religión, a veces concretamente del catolicismo, con lo social y las sociedades profanas[5].

7) *Método fenomenológico.* La «fenomenología» admite diferentes interpretaciones de acuerdo con lo que se entienda por «fenómeno». Puede tomarse en su sentido empírico en cuanto etimológicamente significa lo «apariencial», las «apariencias» o «manifestaciones sensibles» de realidades más profundas de algo que se escapa del alcance fenoménico y sensorial: lo espiritual. Este método será el que sirva para captar y describir los símbolos y ritos expresivos de lo religioso. El uso filosófico concibe el fenómeno como contenido de conciencia, que excluye sus relaciones con la existencia exterior a ella; trata de llegar a la comprensión de la especificidad del hecho reli-

5 En AA. VV., *Sociología de religión y teología. Estudio bibliográfico,* Madrid, 1975, puede verse una amplia exposición de los principales libros publicados sobre este aspecto.

gioso por un método intuitivo, superando los datos empíricos. Es la filosofía religiosa de Ed. Husserl (1859-1938) y Max Scheler (1874-1928), por ejemplo.

En esta doble interpretación se enhebra la moderna fenomenología religiosa, que pretende descubrir el alma, la conciencia religiosa en las religiones o, más en concreto, en sus exteriorizaciones personales o cósicas: ritos, creencias, monumentos literarios o arqueológicos, etc. Para ello estudia el hecho religioso en todos sus aspectos a través de todas sus posibles manifestaciones a lo largo de la historia, y se esfuerza por interpretarlo —en clave intuitiva— desde él mismo, desde su especificidad, sin reducirlo a ningún otro tipo de fenómeno.

El primer proyecto de una fenomenología de la religión aparece diseñado en la obra de Chantepíe de Saussaye (1887). Su principal representante es G. van der Leeuw (1864-1950), quien sigue, en parte, a sus maestros A. Bertholet y N. Söderblom (1866-1931) y que, como le sucede al método mismo, adolece de una cierta orientación sociologista y de evidente resabio evolucionista, al reducir todos los fenómenos religiosos a tres formas fundamentales: dinamismo o magia, animismo y deísmo. El método fenomenológico, si bien conjuntado con el histórico, han hecho posibles los estudios del rumano Mircea Eliade, residente en los Estados Unidos, no menos erudito que los de van der Leeuw, pero más ponderado. Aunque admite el evolucionismo, rechaza sus tesis extremas y limita sus estudios a las manifestaciones objetivas —que él denomina hierofanías— de lo religioso, casi exclusivamente en el ámbito de los actuales pueblos primitivos. Además merecen ser citados: Fr. Heiler, G. Mensching y K. Goldammer entre los

de habla alemana, Ed. O. James en el mundo anglosajón y el profesor de Uppsala (Suecia), Geo Widengren. Entre los españoles hay que destacar a A. Alvarez de Miranda, muerto prematuramente en 1957[6].

Geo Widengren, entre otros, se opone aparentemente y de ordinario al prejuicio y a las corrientes evolucionistas: «En contraposición con estas teorías de la religión (evolucionismo progresivo de Frazer, Tylor o Marett), los estudios históricos más recientes recalcan fuertemente que la religión no es algo explicable evolutivamente, sino un hecho dado que se basa en una cierta actitud respecto de la existencia, a saber, la dependencia de un poder que es dueño del destino humano. En nuestro intento de definir la religión hemos recalcado ya que lo característico de la religión no es la fe en determinados fenómenos colmados de poder o la veneración de los espíritus, sino, en primer término, la fe en Dios»[7]. Pero de hecho no consigue librarse del todo de los resabios evolucionistas, puesto que, según él, del hecho incontrovertible de la fe en un ser supremo se originarán después los diferentes aspectos del panteísmo, politeísmo y monoteísmo. De ahí que en los orígenes de la religión se halle ciertamente «la fe en un dios supremo», pero «es imposible emitir un juicio general sobre si la fe en un dios supremo es o no monoteísta» y «no

6 Sobre la producción española, tanto en libros como en revistas, acerca de la historia de las religiones en sus diferentes vertientes, puede verse el excelente boletín de M. T. Epalza, *Bibliografía de Historia de las Religiones en España,* «Selecciones de Libros», III, 1 (1966), 84-123, que además del contenido da un acertado juicio crítico.

7 Cf. G. Widengren, *Fenomenología de la religión,* Madrid, 1976, 15; cf. *etiam,* 2, 3 y ss., la misma idea.

es lícito hablar del monoteísmo en el sentido estricto de la palabra» [8].

Creo que tanto en la Historia como en la Fenomenología de las Religiones se debe dar un paso adelante, que supere cualquier tipo de evolucionismo, sea progresivo o regresivo. Estoy convencido de que no se puede hablar de estos dos tipos de evolucionismo en los estadios iniciales de la humanidad; es decir, desde el instante en que los restos conservados permiten sacar conclusiones con respaldo documental, a saber, desde el arte rupestre, tanto parietal como mobiliar, del paleolítico superior o reciente. El monoteísmo inicial semeja ser como una luz que irradia su claridad cada vez con alcance mayor, si bien aparece envuelta en una espesa capa de degeneraciones: supersticiones, magia, animismo, manismo, fetichismo, etc. Las tinieblas circundantes ni desaparecen ni se incrementan de modo uniforme como suponen los defensores del evolucionismo progresivo y del regresivo [9].

Visión étnico-política de las religiones

Por lo que respecta a las religiones, sobre todo de la antigüedad, su enfoque ordinario ha sido étnico-político o nacional, consistente en describir la reli-

8 *Ibidem,* 83-116; las frases entrecomilladas están tomadas de las páginas 114 y 115.

9 Pero no es éste el momento de hacer una exposición pormenorizada ni razonada de este tema, ya apuntado en otro capítulo de este mismo volumen, así como en mi obra *El enigma del hombre. De la antropología a la religión,* EUNSA, Pamplona, 1978, y expuesto con mayor amplitud en *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenses,* Facultad de Teología, Burgos, 1973.

gión de los griegos, romanos, egipcios, persas, aztecas o mayas. Se parte del supuesto de que nacionalidad y religión eran dos vertientes de la misma realidad social; no se valora el hecho de que haya podido haber, y de hecho así sea, religiosidades que no se adapten a este módulo.

Este enfoque cómodo y simplista justifica que las constantes de la religiosidad telúrica y de la mistérica, eclipsadas por las constantes etnicopolítica y celeste, hayan quedado marginadas hasta fechas recientes en obras por otros conceptos más o menos beneméritas, como las de P. D. Chantepie de la Saussaye, A. Menzies, H. A. Giles, C. Mantindale, G. E. More, A. Jeremias e incluso en las de C. Clemen, Tacchi Venturi, M. P. Nilsson, K. Latte y C. Bleeker-G. Widengren.

Las religiones mistéricas y el cristianismo

En nuestros días han dejado oír su voz las «religiones orientales, religiones de los misterios, religiones y cultos mistéricos, ritos misteriosóficos, religiones iniciáticas» o simplemente «los misterios»; por todos esos nombres se las conoce. Pero el hecho de que estos misterios hayan sido contemporáneos del amanecer cristiano les ha perjudicado por la obsesión de los estudiosos por subordinar el cristianismo a este tipo de religiosidad mistérica. Es el caso, por ejemplo, de B. Bauer, A. Drews, R. Reitzenstein y A. Loisy, o, por reacción, debido a la orientación apologética en contra de la interpretación anterior. No obstante se está imponiendo ya la serenidad y el criterio equilibrado (H. Rahner, G. Kittel, A. Schweitzer, K. Prumm, etc.).

Hay que tener en cuenta, además, el substrato telúrico que aparece no sólo en la cuenca mediterránea —cuna del cristianismo— o, si se prefiere indomediterránea por oposición a la indoeuropea, sino también en áreas tan distanciadas como China o el dominio azteca.

Los libros sagrados y su conocimiento en Europa

Desde la tercera década del siglo XIX hasta nuestros días pueden distinguirse dos períodos principales en los estudios de las religiones, especialmente en lo referente a sus fuentes: textos sagrados, restos arqueológicos, etc. En el primero se atiende, sobre todo, a la época histórica de las religiones y se elaboran los estudios a través de sus libros sagrados, de sus inscripciones, de las ruinas de sus templos o monumentos funerarios. En el segundo, la atención va dirigida, además, a la prehistoria de los pueblos y culturas, remontándose al estudio de los restos paleolíticos tanto del arte rupestre parietal (pinturas, grabados, relieves) como mobiliar (utensilios, armas, exvotos) y a la estatuaria (las llamadas Venus auriñacienses).

Ya en 1771 Anquetil-Duperron había publicado en París el *Avesta.* En 1824 Hodgson se hace con los libros búdicos del Nepal y envía a París un ejemplar compuesto por ochenta y ocho volúmenes. El desciframiento de los jeroglíficos, obra de Champollion (1823), permite a R. Lepsius la publicación del *Libro de los muertos* (1842), de tanta importancia para conocer las creencias escatológicas de los egipcios de los siglos XXIV-XX a. C. A partir de 1840 Czoma de Köres hace entrega de los libros sagrados del Tibet;

J. Schmidt de los de Mongolia y G. Turnour de los de Ceilán; todos estos escritos son budistas. En 1881 Max Müller edita los textos búdicos del Japón. A continuación se imprimieron las colecciones canónicas de Birmania, Siam y Turquestán, y un equipo de especialistas, bajo su dirección, publicaron en cincuenta volúmenes los libros religiosos del Oriente traducidos al inglés: *Sacred Books of the East* (Oxford, 1879-1910). A partir de estas ediciones se iniciaron los estudios de las diferentes religiones no cristianas tanto consideradas en sí mismas como comparadas con las demás y especialmente confrontadas con el cristianismo.

Pero la traducción, no siempre acertada de los libros sagrados, provocó no pocos fallos en los estudios comparativos. Como paradigma en esta materia puede servir el estudio sobre el origen del cristianismo de E. Mayer, *Ursprung und Anfang des Christentums* (I-III, Berlín, 1921-1925). Parte de la traducción del *Avesta* iranio, obra de Mills, Darmestetter y West en la colección dirigida por Max Müller. Se trata de una traducción cristianizada por el uso de términos propios de esta religión, «arcángeles» (versión de «Amesha Spentas»), «Salvador», etc., y esto empujó a Mayer a ver en la religión irania el origen del cristianismo. De ahí que sus tres volúmenes citados, elaborados conforme al método histórico-religioso, carezcan hoy de valor desde el punto de vista científico, aunque varios de sus elementos conserven validez. Puede servir de modelo de lo que no debe hacerse y del riesgo de cualquier historiador de las religiones, desconocedor de la lengua original, de no acudir directamente a las fuentes y utilizar una traduccin cristianizada en cuanto a la terminología o —en general— mal hecha.

Respecto del mundo greco-romano las *Tablas Eugubinas,* escritas en umbro, fueron descifradas del todo por M. Bréal y publicadas en 1875, y recientemente las de los Hermanos Arvales, por J. B. Rossi y W. Heuzen. Todas las inscripciones halladas en santuarios, exvotos, actas oficiales de las corporaciones sacerdotales, lápidas funerario-religiosas, edictos de los emperadores, etc., han quedado recogidas en los respectivos *Corpus Inscriptionum Graecarum* (1828-1877), *Atticarum* (1873-1882), *Latinarum* (1863-1885), así como en otras colecciones similares o complementarias, como las de E. Hübner, W. Dittenberger, y en el *Corpus Inscriptionum Semitarum* (1881-1911) respecto del mundo semita.

Las cátedras de Historia de las Religiones y su orientación

En 1873 se erigió en Ginebra la primera cátedra de Historia de las Religiones, llamada entonces Historia comparada de las Religiones. Antes de finalizar el siglo existía ya esta misma cátedra en las universidades de Boston, París, Bruselas, Leyden, Amsterdam, Uppsala y Londres; más tarde en Oxford (1908), Berlín (1910), Leipzig (1914) y Roma (1920). En la de Madrid (Complutense) ha existido de modo esporádico unida a una persona de indiscutible valor científico y cristiano, Angel Alvarez Miranda, desde 1954 hasta su muerte (1957). La iniciativa de los centros universitarios católicos no se quedó atrás. En 1880 se da el curso de Historia de las Religiones en el Instituto Católico de París; a continuación en las universidades católicas de Lille, Lyon y Toulouse entre otras.

En relación con las cátedras de Historia de las Religiones en los centros estatales se aprecia un doble fenómeno. En primer lugar el estudio de las religiones no cristianas se encuadra en las Facultades de Filosofía, no en las de Teología y, además, se enfrentan abiertamente a la teología y doctrina cristianas. En segundo lugar, la enseñanza en estas cátedras tiende a confrontar las religiones no cristianas con el cristianismo con el propósito de privarle de su carácter absoluto y exclusivo. Por un método, viciado ya en su mismo origen e intención, no se trata —sobre todo en los primeros decenios— de estudiar las religiones no cristianas en sí mismas, sino de demostrar que no se diferencian esencialmente. El cristianismo no sería una religión revelada ni, menos aún, la única; carecería de un origen, naturaleza y destino sobrenaturales. Como todas las religiones, el cristianismo sería resultado de la evolución del proceso histórico de la humanidad. Nada de extrañar tiene esta orientación, si se valoran las corrientes filosóficas predominantes en esta época, que ya he pergeñado.

II.

El conocimiento de la divinidad y sus modos

Dios es infinito y Espíritu purísimo; el hombre, finito y ser psico-somático. Para que éste pueda llegar al conocimiento de Dios debe tenderse algún puente que les ponga en comunicación. Esta comunicación se da a través de lo divino reflejado en sus creaturas: el universo entero —incluido el hombre— y además directamente por medio de la Palabra de Dios. Tenemos así una doble manera de «descorrer el velo» (significado etimológico de «revelación») que oculta el infinito misterio de Dios, a saber, la revelación natural y la sobrenatural.

Capacidad del hombre para conocer a la divinidad

El cimiento de ese puente está en la voluntad de Dios de manifestarse de uno u otro modo, y en lo que de espiritual tiene el hombre, que le capacita para el conocimiento de lo no material y de lo espiritual.

Dada la naturaleza psico-somática del hombre, el círculo adecuado del conocimiento humano está trazado por lo sensible. Pero su objeto propio es el ser en toda su extensión. La inteligencia humana capta

la realidad sensible, objeto de los sentidos, de la experiencia y de la experimentación científico-técnica. Pero no se queda ahí; es capaz de despojar a esa realidad de las adherencias concretas, individualizadoras de cada cosa o ser; más aún, puede llegar al conocimiento de los seres espirituales.

La inteligencia humana es capaz de despojar de sus adherencias individualizadoras a las cosas. Y lo hace en primer lugar partiendo desde la forma o apariencia total de la cosa objeto de abstracción *(primer modo de abstracción)*. Consiste en prescindir de los rasgos individuales de los seres y asumir solamente lo común a los distintos individuos o cosas de la misma especie por medio de un proceso mental de concentración y de simplificación. Así surgen las ideas universales como «el hombre» o «la naranja», válidas para todos los seres humanos y para todas las naranjas, aunque no coinciden del todo con ninguno de ellos. Es también la base denominada «realista», «naturalista», «figurativa» tan presente en la pintura, estatuaria, relieves y otras manifestaciones artísticas religiosas. Basta visitar cualquier templo, iglesia y museo de no importa qué pueblo y época para comprobarlo. Así ha sido y es posible la figuración antropomórfica y teriomórfica de la divinidad, vigentes sobre todo en las constantes celestes y telúrica.

La abstracción puede hacerse de otro modo. Por él se fija uno en lo esencial de un individuo o cosa o en algún aspecto determinado de esas realidades, después lo aísla y por fin, prescindiendo de las notas individualizadoras, lo convierte en algo universal *(segundo modo de abstracción)*. Este es el origen de la pintura llamada «abstracta», «informal» o «no figurativa», así como de los símbolos religiosos e incluso de los divinos: el triángulo invertido, repre-

sentativo de la fecundidad de la diosa madre Tierra ya en el arte paleolítico y en épocas posteriores [1]. De ambos modos se estudia la materia en cuanto tal al margen de su individualización en cada caso o ser concreto.

Pero puede darse un paso más, que corresponde al matemático. Este prescinde no sólo de las notas individuales e individualizadoras de los seres y cosas, sino también de su mismo ser material. Ya no considera la materia en cuanto materia, sino que se fija en la cantidad, algo inherente tanto a las cosas materiales como a las que no lo son. Cantidad y número los hay también en las ideas, en los espíritus, etc. La realidad así considerada ya no es sensible, sino inteligible *(tercer modo de abstracción)*.

Además de prescindir de las notas individuales de la materia e incluso de su misma materialidad, la mente humana es capaz de considerarla en su reducto más íntimo, a saber, en lo que tiene de ser. Eliminamos los adjetivos: material y espiritual, quedándonos únicamente con el sustantivo: el ser y el ente. Es la tarea del metafísico al estudiar el ser y sus propiedades, algo válido y aplicable a cualquier ente o ser tanto si es simplemente material en sus diferentes modalidades: inanimada (minerales), animada (plantas y animales), o si es un ser compuesto de materia-espíritu (el hombre) como si es meramente espiritual (ángeles, demonios) y, sobre todo, el Espíritu purísimo, *Ens a se,* Dios *(cuarto modo de abstracción)*. La idea así obtenida del ser y de sus propiedades es espiritual. Igual que debe ser y es espi-

1 Cf. M. GUERRA, *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenses,* Facultad de Teología, Burgs, 1973, el alcance de éste y otros signos.

ritual el alma humana capaz de esta clase de conocimiento, que le permite llegar al conocimiento de lo espiritual.

Revelación natural o cósmica

Se llama revelación natural o cósmica a la manifestación de Dios a través de sus obras: el cosmos o universo con sus diferentes componentes: cosas inanimadas, plantas, animales y el hombre mismo.

La revelación natural de Dios, o su conocimiento racional por parte del hombre a partir de lo creado, se realiza por dos cauces. En primer lugar se salta hasta la divinidad desde las cosas y seres no racionales del universo entero. Es el camino de índole preferentemente objetiva, que podemos llamar método aristotélico-tomista, por concretarlo en los dos pensadores más representativos: pagano el uno (Aristóteles, siglo IV a. C.) y cristiano el otro (Santo Tomás de Aquino, siglo XIII). Ahí están las cinco vías de Santo Tomás que señalan cinco direcciones en el ascenso racional desde las creaturas hasta el Ser supremo. Lo confirma la misma disposición lógica de la teología, encabezada siempre por la demostración natural de la existencia de Dios antes de hablar de su conocimiento sobrenatural por medio de la revelación divina. Una vivencia primaria, común a todos los creyentes, confirma la afirmación paulina: la existencia y esencia invisible de Dios, su poder eterno y su divinidad, son racionalmente cognoscibles partiendo de las realidades visibles, creaturas suyas (*Rom.* 1,19 y siguientes). Podemos ver las huellas divinas en las cosas, entrever a Dios como reflejado, un tanto oscuramente, en el espejo de lo creado.

En segundo lugar, la inteligencia humana puede saltar hasta la divinidad desde el hombre mismo. No es necesario salir de nosotros mismos ni mirar hacia fuera, «pues en El (Dios) vivimos, nos movemos y existimos...; somos linaje suyo» (*Act* 17,28). Es claro que esta vía de conocimiento racional de Dios está al alcance de cualquier hombre, cristiano o no, aunque sea ciego, sordo y mudo. En confirmación pueden aducirse los argumentos basados en las exigencias íntimas del hombre (pruebas platónico-agustinianas).

Que es posible este conocimiento natural o racional de la divinidad lo prueba la creencia en ella de todas las gentes, creencia que ha sido (Cicerón, Plutarco) y es calificada, con razón, como universal. No pocas religiones no cristianas han sido y son monoteístas, como ya hemos visto en el primer volumen de esta obra. Y todas parten del conocimiento de la divinidad, aunque no siempre acierten a la hora de su concepción y representación, pues coexisten religiones con un concepto politeísta, henoteísta, panteísta, etc.

Revelación sobrenatural

Por medio de la razón, el hombre puede conocer de la divinidad lo que Dios ha querido representar de sí mismo en el mundo y en el hombre. Pero por ese medio sólo llega a conocer eso y sólo eso; de lo divino no reflejado en el cosmos y en el hombre absolutamente nada nos dirá, aunque verdaderamente es real.

Más aún, el hombre puede no percibir incluso lo reflejado de Dios en el universo. Y esto por una razón

profunda o metafísica, radicada en la realidad en sí. Pues Dios no se manifiesta en sus creaturas con todo su esplendor, a cara descubierta, sino con una presencia velada. De ahí que la razón corra el riesgo de no caer en la cuenta o, si cae y lo percibe, pueda darle una interpretación incierta y hasta falsa. Además hay otra razón existencial que dificulta la percepción natural o racional de lo divino. Me refiero al pecado original y a los pecados del hombre, así como al ambiente más o menos enrarecido por culpa de las nebulosas irradiaciones del pensamiento, de los deseos y de las acciones pecaminosas del hombre. La consecuencia primera del pecado es el anublamiento de la visión intelectual *(ignorancia)* y una cierta viscosidad o pegajosidad de la voluntad y del corazón humanos a lo material, a lo creado, en lo que tiene de sensible, no de huella y reflejo de lo divino *(concupiscencia)*.

Por eso, aunque para los católicos sea dogma de fe la cognoscibilidad de Dios por medio de la razón, es también verdad definida o dogmática la conveniencia e incluso la necesidad moral de la revelación sobrenatural. «A esta revelación ha de atribuirse ciertamente que aquello que en las cosas divinas no es inaccesible de suyo a la razón humana, pueda ser conocido por todos —aun en la condición presente del género humano—, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno» [2]. La revelación divina sobrenatural no es una obra humana, mero conocimiento de Dios por la luz natural de la razón huma-

2 Concilio Vaticano I, cf. J. IBÁÑEZ-F. MENDOZA, *La fe divina y católica de la Iglesia,* Madrid, 1979, 27, 577, 587, etc.

na, ni hallazgo filosófico ni evolución de la conciencia individual o colectiva. La revelación sobrenatural es la manifestación hecha por Dios de sí mismo y de los decretos eternos de su voluntad. Ha de ser aceptada por el hombre —supuestos los motivos de credibilidad— no en virtud de argumentos intrínsecos de razón, sino por la autoridad divina mediante la ilustración y mociones de la gracia divina [3].

«Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros antepasados por medio de los profetas; en estos días, que son los definitivos, nos ha hablado por su Hijo *(Hebreos* 1,1.) He aquí el hecho clave de la revelación divina sobrenatural en su doble estadio: el *Nuevo* y el *Antiguo Testamento.* La plenitud de la revelación ha tenido lugar ya; se cerró con la muerte del último Apóstol. Pero la manifestación plena de Jesucristo tendrá lugar al final de los tiempos en la Parusía o venida gloriosa del Señor. Entonces se realizará la revelación escatológica, o sea, la manifestación total, la visión sin velo, de Dios Uno y Trino.

Por consiguiente, podemos distinguir tres maneras de la revelación divina: *a) la natural; b) la sobrenatura* y *c) la escatológica* que, evidentemente, también es sobrenatural. A cada una de ellas corresponde un grado de presencia de Dios: la de inmensidad, la de la gracia y la de la visión, así como una luz diferente que permite un conocimiento más perfecto de lo divino: la de la razón natural *(lumen rationis),* la de la fe o la razón iluminada por la fe *(lumen fidei),* y la de la gloria *(lumen gloriae).*

3 *Ibidem,* 25-26.

Revelación primordial u originaria

Suele ser denominada «revelación primitiva». Pero prefiero calificarla como «primordial», a fin de soslayar los equívocos que puede originar la variada interpretación del término «primitivo» en la historia de las religiones. Revelación primordial («primera» en el tiempo, en la serie u «orden» de las revelaciones divinas) designa la especial manifestación de Dios a los primeros hombres; sus destellos o vestigios se habrían conservado en lo que de verdadero hay en las religiones no cristianas.

En nuestro tiempo se tiende a identificar la revelación primordial con la natural o cósmica, con el conocimiento de la divinidad por medio de la razón humana. Y a este conocimiento o revelación cósmica atribuyen las verdades presentes en las religiones no cristianas. El núcleo de esas verdades puede reducirse a *1)* creencia en Dios ser supremo y único, situado en un ámbito invisible, suprasensible, espiritual; y *2)* posibilidad de que el hombre se inserte en el ámbito de lo divino de modo imperfecto en esta vida (oración, diferentes ritos y vivencias religiosas), de modo perfecto tras la muerte.

Sea lo que fuere de la transmisión y conservación más o menos límpida o íntegra de la revelación divina primordial, esta es científicamente probable y dogmáticamente cierta. Quien parta de postulados positivistas, caso de Dieterich, no admitirá la posibilidad de la revelación a no ser en cuanto idea humana de la revelación (que no sería real, sino pensada, sentida y surgida en el hombre mismo). Igualmente, quien parte de la concepción kantiana, como G. van der Leeuw, reducirá la revelación a simple fenómeno.

A mi entender es difícil llegar por vía racional, científica o etnológica a conclusiones firmes respecto de la existencia de la revelación primordial. No obstante, no sólo no repugna, sino que parece sumamente congruente que Dios no haya abandonado en la oscuridad total en cuanto al conocimiento de su existencia y de su voluntad (mandamientos) a todas las gentes, la inmensa mayoría de la humanidad que careció de su Palabra dicha a Abrahán, Moisés y sus descendientes *(Antiguo Testamento)*, antes de hablar por medio de su mismo Hijo, Jesucristo *(Nuevo Testamento)*.

No obstante, en confirmación de su existencia tienen validez las conclusiones de W. Schmidt y de la Escuela Etnológica de Viena, entre otros. Tras un estudio etnológico crítico-científico de la religiosidad de los actuales pueblos «sin escritura» (considerando sólo a los verdaderamente primitivos y tenidos por tal por todos) concluye que son precisamente esos pueblos los que tienen una idea más pura y elevada del Ser supremo; lo conciben como creador, providente, legislador, guardián del orden moral y ético él mismo, etc. Como esta idea no es fruto de reflexiones especulativas de tipo filosófico, por otra parte ordinariamente ausentes en esta clase de pueblos, la atribuyen a la *Uroffenbarung* o «revelación primordial o primitiva».

La Sagrada Escritura afirma la existencia de esta revelación divina primordial (*Gén.* 2,16; 3,8-22). El Concilio Vaticano II se refiere a ella después de afirmar la revelación natural o cósmica (creación): «Dios, al crearlo todo y conservarlo por el Verbo (*Jo.,* 1,3), da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas (*Rom.,* 1,19-20). Más aún, queriendo abrir el camino de la salvación sobrena-

tural, se reveló desde el principio ya a nuestros primeros padres; después de su caída, los levantó a la esperanza de la salvación con la promesa de la redención» *(Dei Verbum, 3)*. A continuación este documento conciliar alude a la conservación y transmisión de esta revelación divina.

Opinión, creencia y fe

En las religiones no cristianas los conocimientos religiosos se reducen a la captación de algunas verdades de orden natural, que ya he indicado en el apartado anterior. En cuanto a otros puntos varía el grado de acierto según las diferentes religiones; evidentemente —aparte de la judía— las más próximas son el islamismo y el maniqueísmo, influenciados en no pocos aspectos por la revelación divina sobrenatural *(Antiguo* y *Nuevo Testamento)*. Las verdades de las religiones no cristianas están mezcladas con más o menos errores y con tradiciones diversamente fantásticas, consideradas en un momento determinado como verdaderas por unos y rechazadas como tales por otros que no ven en ellas más que un simbolismo.

Por eso en la mayoría de estas religiones no hay «fe», sino «opinión», puesto que sus miembros aceptan el objeto de sus creencias ya porque ellos mismos las consideran admisibles, ya porque están autentificadas por una tradición, si bien no son demostrables por medio de argumentos racionales.

En algunas religiones no cristianas (caso del islamismo y tal vez del hinduísmo) quizá pueda hablarse de «fe» en cuanto ésta es entrega personal —con adhesión de la razón y de la voluntad— a algo tenido por verdadero en virtud de la autoridad del fundador

de su religión (Mahoma) o por los «videntes» del Veda. Pues Mahoma afirma haberlo recibido de Alah, mientras los Vedas son considerados como exhalaciones de Brahmán. En estos casos —como en el del zoroastrismo— se trata de personas que no han sido consideradas como dioses ni de hecho lo son, aunque dicen haber recibido de la divinidad su doctrina. Por eso preferiría llamarlo «creencia» o adhesión de los creyentes a la doctrina de estas religiones. Mucho más vale esto del budismo y del jinismo, del confucionismo, y del taoísmo, pues estas formas de religiones provienen de vivencias profundas de sus respectivos fundadores, desconectadas del todo de la divinidad, fruto del esfuerzo personal. Si en estos casos se habla de «fe», debe entenderse como fe en un hombre respecto de creencias y normas de comportamiento más o menos religioso.

Mahoma, Zarathrusta y Mani recibieron su doctrina religiosa en sueños o en trance extático. Buda y Jina alcanzaron la iluminación tras mes y medio de reconcentración, ayuno e inmovilidad sedente en el suelo, siempre por su propio esfuerzo, sin intervención alguna de la divinidad. Si se exceptúa el budismo y el jinismo, suele coincidir el esquema del proceso generador de las enseñanzas de las restantes religiones que tienen libro religioso. Consta de: *a)* una subida del fundador al cielo, realizada de ordinario en trance extático o en viaje del alma al estilo de los chamanes; de éstos hablo en el capítulo XV del primer volumen. Se trata de una experiencia interior profunda y subjetiva; y *b)* de su descenso trayendo a la tierra el libro religioso, que contiene la doctrina básica de la nueva religión.

Unas veces el libro religioso es traído aprendido de memoria y escrito después de haber recuperado la nor-

malidad psíquica, caso del *Ginza* de los mandeos (secta gnóstica), el *Avesta* del zoroastrismo, la doctrina de Crates y Hermes Trismegistos (nombre de una divinidad egipcia, que los gnósticos trasplantaron al mundo romano en el siglo I d. C. en numerosos escritos que decían inspirarse en la religión egipcia y tenían bastantes contactos con el neopitagorismo, y que forman el *Corpus Hermeticum*). Diferente es el caso de Mani, que dice haber traído del cielo en las manos el libro religioso fundamental del maniqueísmo (su «evangelio»). Con valor paradigmático podemos citar a Mahoma. Sus adversarios le objetan:

> *No te creeremos hasta que...*
> *escales el cielo,*
> *pero no creeremos en tu ascenso*
> *mientras no hagas bajar un libro que leamos.*
> (Corán, azora 17,92,95).

El *Corán* aduce escasos datos sobre el ascenso de Mahoma al cielo, pero dieron pie a una copiosa literatura posterior, a pesar del reconocimiento expreso del mismo Mahoma, de no haber recibido su doctrina de una sola vez en forma de libro. No obstante el *Liber scalae,* traducción latina de un original árabe, todavía no encontrado, presenta a Mahoma recibiendo de manos de Alah un ejemplar del *Corán* ya escrito. Otros testimonios, en cambio, afirman que Mahoma se limitó a repetir fielmente la traducción del libro celeste, escrito antes de la creación del mundo, y que el arcángel San Gabriel le habría ido traduciendo al árabe en diferentes situaciones de trance extático del profeta. Según Mahoma, parte de ese libro celeste son también el *Antiguo* y *Nuevo Testamento.*

Sólo en el cristianismo puede hablarse propiamente de fe en su vertiente religiosa, o sea, el asentimiento de la inteligencia a la verdad revelada por Dios, no por su intrínseca evidencia ni por deducciones lógicas ni por sentimientos o vivencias, sino por la autoridad del mismo, Verdad infalible, que no puede engañarse ni engañarnos. La fe religiosa implica fiarse de Alguien, de Dios, de Jesucristo, y creer sus enseñanzas, cumplir sus mandatos e imitarle en todo; como se trata de una revelación sobrenatural, la fe es también sobrenatural, don de Dios. Jesucristo nos reveló el misterio divino no en sueños ni en trance extático, sino porque El mismo es Dios, la Palabra de Dios, que en un momento y región determinados se encarnó. De este modo, la Palabra divina pronunció palabras al mismo tiempo divinas y humanas.

Condición analógica del conocimiento humano de Dios

El hombre (salvo excepciones erróneas que no hacen al caso) ha admitido siempre el conocimiento natural de la divinidad. Pero este conocimiento racional de Dios se muestra agarrotado por la dependencia del entendimiento respecto de los sentidos que apenas pueden ayudar a concebir lo espiritual. Debido a la espiritualidad del alma humana, el conocimiento racional del hombre no queda reducido al círculo de lo sensible, es capaz de abstracción y puede llegar al conocimiento de Dios. Pero este conocimiento no es unívoco o totalmente adecuado y equivalente al objeto conocido, sino análogo, o sea, en parte adecuado y en parte inadecuado.

No obstante, conviene resaltar una aclaración que resultará más diáfana con un ejemplo: el concepto y el término «padre» en sentido propio se dice del padre de familia, del padre según la carne. Si después se aplica a otros hombres, a los sacerdotes, padres «espirituales», y a Dios son diversos grados de analogía; el concepto «padre» en parte les conviene y en parte no. Si queremos purificar la analogía a fin de llegar a un conocimiento verdadero de Dios, debemos pensar: Dios es padre, bueno, sabio, etc.; pero Dios no es padre, bueno, sabio, etc., como nosotros, sino que lo es en grado eminente, infinito.

Y es en ese instante cuando, a poco que reflexionemos, caeremos en la cuenta de que no es verdad que «padre» en sentido propio corresponda al padre según la carne. En sentido propio todo lo bueno, todo lo verdadero, todo lo bello, corresponde sólo a Dios. Nuestra paternidad, sabiduría o bondad es como una sombra, un reflejo más o menos pálido, de las divinas. El punto de referencia de la luz no es la cerilla que uno puede encender en la oscuridad de la noche ni la de la luna, sino la luz máxima del sol. El punto de referencia de todo lo bueno, de todas las cualidades, es Dios, no el hombre.

Santo Tomás de Aquino define la verdad como *adaequatio intellectus et rei*[4], y acierta. A fin de abarcar las posibles matizaciones del conocimiento o descubrimiento y posesión humanos de la verdad, casi me atrevería a corregirlo definiendo la verdad (subjetiva, en cuanto conocida) como *adaequatio hominis et rei* o «adecuación», perfecto acoplamiento, «de todo el hombre» (inteligencia, imaginación, sensibilidad) «y la *res* o realidad», objeto del conocimiento. Pero

4 Tomás de Aquino, *Summa contra Gentes*, 1, 59.

cada uno de estos tres caminos suelen entrecruzarse con los otros dos; siempre cuenta con una capa firme de racionalidad, al menos por tratarse de imaginación y amor humanos.

Cada una de estas tres clases de conocimiento —por vía analógica— guarda relación más íntima con una determinada constante religiosa. Pero, de una vez para siempre, juzgo necesario subrayar que la correspondencia entre el modo de conocimiento de la divinidad y la constante religiosa no supone monopolio, sino simplemente predominio. La humanidad, en la vertiente religiosa, ha hecho realidad el deseo del poeta Gerardo Diego:

Río Duero, río Duero
....
Quien pudiera como tú,
a la vez quieto y en marcha,
cantar siempre el mismo verso,
pero con distinta agua.

Conocimiento mítico

Momentos antes de beber la cicuta, y casi como testamento, Sócrates advierte a su discípulo Critón: «El no hablar con precisión y propiedad no sólo es una falta contra el idioma, sino que además perjudica al alma» (Platón, *Fedón,* 111 e). Esta afirmación podría reflejar la impresión producida por palabras cuyo significado no está perfectamente delimitado. Una de ellas es «mito», término que en muchos casos es considerado sinónimo de «cuento», «fábula», «algo fantástico», especie de pirueta y de des-

lumbrante pirotecnia, muy vistosos, pero sin profundidad ni consistencia.

A los ojos de muchos parece natural que haya mitos en la religión y en la literatura griegas. Sin embargo, el mito no es monopolio griego. Lo mítico ha florecido en todas las épocas y en cualquier clase de suelo cultural y religioso. Hay mitos egipcios, babilónicos, cananeos, eslavos, españoles y americanos; mitos antiguos y mitos modernos. El mito —en su sentido amplio— existió en la antigüedad, en tiempos del humanismo renacentista, del enciclopedismo, y sobrevive actualmente en la era técnica; aún no ha muerto. Hay personas con carga mítica más o menos prevalente; pero hay asimismo mitos apersonales, no menos influyentes, ni, a veces, menos peligrosos que los personales: mito de la igualdad, de la libertad, del existencialismo, del estructuralismo. Pero en este capítulo hablo de mito entendido en su sentido estricto.

Los griegos impusieron el nombre al mito. *Mythos* (transcripción del original griego por simple transliteración) es vocablo que fundamentalmente significa «palabra», pero que encierra un contenido semántico tan variado que podríamos afirmar que ahí está uno de los problemas del mito. No obstante, conviene notar que ya está superada la noción depreciativa, al considerarlo como producto exclusivo de la imaginación, propio de la infancia de la humanidad [5]. Desde hace unos años estamos asistiendo a una revaloriza-

5 Esta es la opinión prevalente en el siglo XIX y parte del actual. El mito es visto en función de una imagen racionalista del mundo y del hombre; se ve en él una etapa previa a la científica. De esta interpretación peyorativa participan A. Wundt, W. Nestle, etc., y también el protagonista del programa de desmitificación de la Biblia, R. Bultmann.

ción del mismo y del conocimiento mítico, gracias, entre otros, a L. Walk, A. E. Jensen, M. Eliade y Cl. Lévi-Strauss.

Ciertamente, en el mito hay colorido, capricho de fantasía, algo irreal más espumoso y blando que la dura y prosaica realidad o que las verdades abstractamente formuladas. Pero no es sólo eso. Es también *logos,* idea, mensaje. Mito sin *logos* sería igual que un cuerpo sin alma, un cadáver. Por muy bello que sea el ropaje mítico, la poética aureola de los elementos míticos de una narración, si no está sostenido por una idea, pronto se desmorona incapaz de pervivir en el recuerdo de la humanidad. El mito es la expresión plástica y dramática de lo que la metafísica, la filosofía y la teología definen —de ordinario— con frialdad de principios abstractos. El conocimiento mítico es —si cabe— más humano que el especulativo, el matemático o el químico; es un conocimiento compuesto de cuerpo y alma, de imaginación e inteligencia.

En la verdad mítica está, por una parte, el sujeto: todo el hombre (con su inteligencia, imaginación, etc.), y, por otra, el objeto o realidad. Esta casi siempre es suprasensible, aunque consiga encarnarse y presentarse sensibilizada gracias al ropaje mítico. El conocimiento mítico no es propiamente científico, pero tampoco precientífico, sino más bien supracientífico; trasciende la visión científico-técnica del mundo y del hombre al mismo tiempo que se compagina con ella. El mito casi siempre es un esfuerzo, quizá el más adecuado, de «conocimiento de lo incognoscible» (E. Buess). El mito contiene, a veces, verdades que ni la exposición especulativa ni la histórica pueden transmitir o que, al menos, lo harían con eficacia y pervivencia menguada.

Los mitos no son sólo ni siempre, como algunos quieren, *a)* ensueños de la conciencia colectiva; *b)* divinización de personajes históricos; *c)* intentos explicativos de fenómenos naturales (astronómicos o meteorológicos, por ejemplo) difícilmente comprensibles; y *d)* reflejos de la estructura y de las relaciones sociales, interpretación propia de psicoanalistas y de algunos etnólogos que ponen explicaciones, tomadas de la psicología y de la sociología, en vez de las cosmológicas y naturalistas.

La explicación dada por Lévi-Strauss reduce el mito a algo puramente formal o funcional expresivo que carecería de contenido en sí mismo. Si lo adquiere es gracias a su estructuración sintáctica. Además este mensaje y contenido adherido no rebasa, según él, el ámbito económico, utilitario y espacial. A lo más su mensaje sería de índole ética.

Pero, de hecho, el contenido de los mitos, más profundo en el sentido más específico de este término, no es el ético formulado por Lévi-Strauss: «Los mitos proclaman, al contrario (de la fórmula sartreana: "el infierno son los otros"), que el infierno somos nosotros mismos... En este siglo, en que el hombre se encarniza por destruir innumerables formas vivas, tras tantas sociedades cuya riqueza y diversidad constituían desde tiempo inmemorial el más ilustre patrimonio, jamás ha sido tan necesario proclamar, como lo hacen los mitos, que un humanismo bien ordenado no empieza por uno mismo, sino que antepone el mundo a la vida, la vida al hombre y el respeto a los demás al amor propio» [6]. La esencia de los mitos no sabe sólo a un humanismo cristiano rebajado de cali-

6 C. Lévi-Strauss, *Mythologiques,* III. *L'origine des manières de tables,* París, 1968, 422.

dad al cambiar el amor al otro por su respeto. Ni, menos aún, los mitos se reducen a una superestructura social, cristalizada conforme al modelo correspondiente de la infraestructura económica, de suerte que sea posible su interpretación marxista, como hace el mismo Lévi-Strauss[7].

Los mitos no son simples transformaciones numinosas de hechos arcaicos y de experiencias hierofánicas, que nos ponen en contacto con el *illo tempore,* el tiempo inicial y arquetípico, reiterado mediante los mitos y los ritos integrados en un sistema cultural. Esta tesis, característica del historiador rumano de las religiones, Mircea Eliade, se aproxima a la realidad, pero no la descubre del todo. Los mitos tampoco pueden quedar reducidos a narraciones fantaseadas de algo ocurrido ni a fábulas ni a una formulación dogmática en su sentido teológico. Lo mítico suena a eso y a algo más. El mito no es un cuento; no es objeto de creencia religiosa ni humana a no ser para los niños. Tampoco se confunde con la leyenda o saga en el sentido estricto de estos términos. La leyenda es o, al menos, ha sido creída durante algún tiempo, pero ha estado siempre desvinculada del rito, mientras que el mito, además de objeto de fe, va ordinariamente unido a él.

Los mitos son tanteos de respuesta a las preguntas más inquietantes, a las cuestiones más profundas del hombre individuo y, sobre todo, del grupo humano: orígenes y destino del hombre, de la vida, explicación de la naturaleza de los seres sobrehumanos, del más allá de la muerte; el proceso de salvación, la

7 Cf. M. Guerra, *C. Lévi-Strauss. La antropología estructural,* Magisterio Español, Madrid, 1979.

formación del cosmos y de la tierra entonces habitada y conocida, así como su ocaso, etc.

Por eso, entre las diferentes clasificaciones posibles de los mitos me inclino por la siguiente: *mitos de origen,* los que exponen la génesis, el origen y naturaleza de los seres y cosas más importantes; por ejemplo, de las deidades *(mitos teogónicos),* del universo, del cosmos *(mitos cosmogónicos)* y del hombre *(mitos antropogónicos*[8]*).* En casi todos estos tipos interviene la divinidad y la palabra divina o su acción, siempre eficaces. De ordinario los mitos cosmogónicos han tenido una función de primer orden en la filosofía de la religión, y son como el punto de arranque de la reflexión filosófica acerca del mundo.

Los *mitos de la naturaleza* no exponen el origen de las cosas, sino de los distintos aspectos de la naturaleza misma. A este tipo de mitos pertenecen figuras míticas, conocidas por todos, como los centauros, las náyades, las ninfas, las sirenas y los sátiros, y, sobre todo, los mitos relacionados con el proceso de la vegetación: invierno-primavera, que suelen aparecer vinculados con un animal teofánico de la diosa madre Tierra y, más tarde, con la de un joven dios, que muere y resurge en sincronía con ese mismo proceso de la vegetación. Estos mitos de reiteración anual en su celebración ritual constituyen el núcleo de las crencias y de los ritos de las religiones mistéricas.

Hay también *mitos soteriológicos* o *salvíficos.* Tratan de la vida en el más allá de la muerte y del modo de asegurar una subsistencia feliz; recordemos el mito

8 Véanse varios de ellos en M. Guerra, *El agua y el aire, principios primordiales y primigenios del hombre y del mundo. Nueva explicación de Jo 3, 1-9,* «Burgense», 3 (1962), 239-311.

órfico de la tierra de los bienaventurados, con su trasfondo ritual, que prescribe al alma el itinerario que ha de seguir para llegar allí, así como las peripecias de ese recorrido. De algún modo se actualiza en el ritual funeral de los órficos.

Si los anteriores podrían ser designados también mitos del fin de la vida del hombre en la tierra, hay otros cuyo tema es el fin del mundo *(mitos del ocaso del mundo)*. De ordinario están inscritos en un proceso cíclico de reiteración periódica más o menos prolongada. El paso de un ciclo-existencial a otro, a veces, es lento (pitagóricos) y, con frecuencia, catastrófico (los estoicos, el hinduísmo, los iranios), bien por medio de una «conflagración» o incendio universal o por una gran inundación o diluvio.

En fin, están los mitos que podríamos denominar *mitos etiológicos,* aunque no todos admitan esta designación. Son de trascendencia menor; explican la «causa» (griego, *aitía,* de donde *etio-)* u origen de realidades e instituciones socio-culturales concretas, de hecho secundarias; a veces, se trata de fenómenos más o menos llamativos, la figura de una montaña o de una roca. Otras exponen y explican las peripecias de los antepasados más remotos de un clan, de una tribu o de un pueblo, así como los orígenes de realidades concretas, aún existentes e influyentes (como de un volcán, de una enfermedad, de un alimento, de un rito, etc.). La realidad, objeto de estos mitos, es de capital importancia para una colectividad humana determinada —la que admite el rito—, mientras que para otras (como las sociedades occidentales de nuestro tiempo) pueden ser o parecer marginales o baladíes, carentes de interés y hasta algo totalmente desconocido. Más que auténticos mitos, son fabulaciones,

explicaciones anecdóticas del origen desconocido de una realidad natural o social[9].

El hecho sorprendente de la presencia de mitos y, más frecuentemente, de mitologemas en regiones distintas y distantes en el espacio, así como, a veces, también en el tiempo no puede explicarse —al menos en todas sus manifestaciones— por el difusionismo ni por el historicismo y ni siquiera reduciendo —como hace Lévi-Strauss— las afinidades y asociaciones de elementos, simbólicos o no, a un código de señales, establecido para expresar relaciones de tipo pragmático. Estas coincidencias e incluso constantes mitológicas entre pueblos y culturas, cuya relación genética e histórica resulta indemostrable, están reflejando la identidad de la naturaleza humana, común a todos los hombres de todos los lugares y tiempos. Denotan también la abertura del hombre a la trascendencia, a lo espiritual y ultraterreno, en último término a la divinidad. Esta coincidencia en el punto de partida, en la naturaleza, y en el del destino común del hombre explica el planteamiento de los mismos problemas o, quizá mejor, misterios y su desciframiento similar mediante mitos no meramente pragmáticos, como a lo más pueden ser los etiológicos. De ahí que su mitologema, y a veces hasta no pocos elementos ornamentales, coinciden o, por lo menos, se parecen.

Los mitos y la constante celeste y étnico-política. Podría afirmarse que esta clase de «conocimiento» de lo divino, con predominio de la imaginación sobre la razón, caracteriza a las religiones de las constantes celeste y étnico-política. Piénsese, por ejemplo, en la

9 C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, I. *Le cru et le cuit*, París, 1964, 346.

religión oficial de las ciudades-Estados helénicas. Recuérdese la fantástica y rica complejidad de su mitología, llamada por Cornuto *Theología* (siglo I d. C.), su abertura a nuevas experiencias y aventuras, así como su consonancia con una religión de tipo estético-religioso. Sin duda, el mito helénico, como la cabeza cortada de Orfeo, ha seguido cantando después de muerto gracias a la maravillosa disponibilidad para su supervivencia hasta en los autores literarios de nuestros días, como Unamuno, Valéry, Giraudoux, Cocteau, Paul Claudel, Anoulih, Camus, Reiner Maria Rilke, T. S. Eliot[10].

Aunque presenten matices distintos del helénico y una creación formal mucho menos significativa, conviene valorar también las mitologías celta, germánica, eslava, hindú, romana y, en general, todas las engastadas en diferentes formas de religión celeste. Además las religiones de esta constante carecen de teología especulativa. Su doctrina se contiene en obras literarias de signo mitológico (los poemas homéricos y la «Teogonía» de Hesiodo en la Hélade, el *Mahabharata* y el *Ramayana* en la India, etc.). Nada de extraño tiene que el adivino Tiresias en un pasaje euripídeo *(Bacch* 200) afirme: «Para los dioses no tenemos ninguna (otra) ciencia» o modo de conocimiento.

Mito y rito. La misma idea pueda actuar sobre la conciencia popular y consiguientemente manifestarse con ropaje no uniforme. En el ámbito religioso de la antigüedad las creencias, al menos las cardinales de la vida religiosa, suelen andar sobre dos planos: el

10 Cf. L. Díez del Corral, *La función del mito clásico en la literatura contemporánea,* Madrid, 1957.

mítico y el ritual [11]. Mito y rito obedecen con frecuencia al mismo hecho o idea sacral; es la misma realidad movida por resortes distintos, el de la palabra transmitida por vía oral, escrita, esculpida o pintada (mito) y el de los gestos o acciones (rito). Son planos diferentes, caras opuestas, pero pertenecen a la misma creencia religiosa en circulación. De ahí que recíprocamente se precisen los contornos comunes, faciliten la articulación coherente en el sistema religioso y aclaren mejor su comprensión.

De suyo, el rito es más fijo, más permanente, mientras que los mitos cambian, si bien su núcleo o mitologema puede permanecer inalterado en su estructura. De hecho la misma acción sagrada puede ser explicada por mitos y narraciones diferentes o creídas con diversas categorías en religiones distintas, pero afines. En las religiones universales —exceptuado el maniqueísmo, ya extinguido— conocemos ambos aspectos: el mítico y el ritual. De las religiones celestes conservamos los mitos y un puñado de ritos en su período histórico (religiones romana, griega); tal vez sea una excepción el hinduísmo, cuyos primeros documentos —los Vedas— están dedicados en una gran parte a la exposición de los ritos sacrificiales. En la religiosidad telúrico-mistérica la ley del arcano nos ha privado del conocimiento de casi todas sus acciones cúlticas o rituales. Respecto del paleolítico los ritos se han diluido absorbidos por la oscuridad de las cavernas, y sólo nos quedan unas cuantas pinturas y utensilios difíciles de interpretar con rigor científico, sin caer en un barroquismo fantástico por el afán

11 Quien desee iniciarse en esta materia que en los últimos años ha dado lugar a tantas disquisiciones, puede leer A. E. Jensen, *Mito y culto en los pueblos primitivos*, México, 1966.

de suplir con la imaginación lo que la razón no alcanza basada en las pruebas testimoniadas o deducidas.

En el origen de toda religiosidad aparecen aunadas la palabra y la acción. Dios ha entrelazado el pensamiento (palabra interior) y su explicitación acústica (palabra) y la acción en cualquier brote de la vida humana, también en el de la religiosidad. No importa ahora dilucidar a cuál corresponde la prioridad. Teniendo en cuenta la naturaleza intelectual del hombre, podemos afirmar que el pensamiento, la palabra (mito) y el gesto, la acción, convergen en el rito, síntesis de ambos, doble cara de la realidad religiosa, moneda válida en el trato con la divinidad.

El rito, el acto cúltico, señala el inicio de la introducción del hombre creyente en la órbita de la acción divina. Después vendrán las ideas, el pensamiento sistematizado y sistematizador, la especulación en sus diversas manifestaciones: mitologías, teologías, etc., y los gestos, las acciones, pormenorizadamente fijados o descritos: los «rituales», los manuales de ceremonias, los tratados de «liturgia» escritos o —especialmente en los sacerdocios hereditarios— transmitidos oralmente.

Conocimiento vivencial

Más que de conocer, se trata aquí de intuir, de sentir lo divino, de quedar como zambullido en el mar, sin fondo ni riberas, de la bondad, verdad y belleza de la divinidad gozosa e íntimamente aprehendida; es un encuentro con alguien, que impregna nuestro interior al mismo tiempo que nos envuelve misteriosa y amorosamente, quedando el hombre convertido en una especie de esponja llena por dentro de agua y

metida, envuelta por fuera, en y de agua. Es el conocimiento habitual de los «místicos» en el sentido amplio de este término o el esporádico de quien haya tenido alguna experiencia de este tipo. Es el «conocimiento»-vivencia, convergencia de todo el ser en el amor.

El amor de la divinidad empuja al creyente, enamorado de veras, a la unión y fusión con la divinidad. La «mística» puede ser considerada en su vertiente psicológica como fenómeno individual, o sea, en cuanto en algunos individuos se acentúa de modo intenso y a veces llamativo la vivencia religiosa interna, la religión como experiencia del alma, como «introversión religiosa absoluta» (T. Andrae). Esta puede llegar al trance extático de índole sobrenatural (obra de Dios), preternatural (del diablo) o natural (pero desconocido en el estado actual de la ciencia). De ahí la conveniencia y necesidad del Magisterio de la Iglesia para discernir el éxtasis verdaderamente sobrenatural del preternatural y del natural o la visión extática de seres espirituales de la alucinación o sensación de reconocimiento puramente subjetivo. Pero el análisis del conocimiento vivencial de lo divino puede ser hecho en cuanto fenómeno en la historia de las religiones. Es el enfoque que aquí nos interesa.

En algunas religiones o, mejor, en algunos sectores de algunas religiones predomina el sentimiento, ya como búsqueda y ansia, ya como posesión de lo divino. Este tipo de «conocimiento» de la divinidad prevaleció en las constantes telúrica y en la mistérica; en ella, según la acertada definición de Aristóteles (Apud *Synes. orat* 48): «no se aprende algo, sino que se padece-siente». La iniciación, según queda expuesto, no era la revelación de un secreto. El «misterio», lo «mistérico» de las religiones mistéricas e iniciáticas

no es una palabra, una doctrina o una verdad secreta ni un gesto mágico; es un estado profundamente sentido, que ponía al iniciado en contacto con la divinidad inmanente más por la iniciación-vivencia, por el sentimiento, que por la razón. Tiende a la identificación, consumada en la vida de ultratumba, pero iniciada desde el mismo instante en que se hacía el rito iniciático.

A veces, el «conocimiento» vivencial refleja un concepto panteísta de la divinidad. De acuerdo con su etimología, «panteísmo» significa «todo (griego *pan)* —es— Dios» o, al revés, «Dios —es— todo». Esta concepción considera a la divinidad y al mundo con todos sus seres y cosas como un todo unitario; niega la multiplicidad real —aunque acepte la apariencial—, admite sólo el o lo Uno y considera divino a ese o eso Uno, adornándolo con los atributos específicamente divinos, e insiste más en la inmanencia que en la trascendencia.

De índole panteísta son el hinduísmo, el budismo, el maniqueísmo respecto de la rama de los electos, el gnosticismo en varios de sus sectores, la cábala judía —sistema teosófico, desarrollado durante los siglos XII-XIII d. C., sobre todo en España y sur de Francia— y, en un plano más filosófico, el estoicismo, el neoplatonismo, etc.

Según la concepción panteísta, el espíritu humano no es sino una emanación, un destello o una chispa desprendida del Fuego o Sol divino. Por lo mismo, se identifica con lo divino, llámese Brahmán, Uno o como sea, y tiende a la fusión total con ello. Esta se consigue en la medida en que se vaya operando la purificación y la eliminación total de la escoria material, corporal, adherida por culpa de la ensomatización o «caída» del alma en «la sepultura» o «cárcel», que

es el cuerpo. De ahí la serie de purificaciones, mortificaciones, interiorizaciones reflexivas y meditaciones de concentración, a las que se someten los miembros de las religiones de índole panteísta. De este modo pretenden anular —en la medida de lo posible— al cuerpo, llegando a la insensibilidad corporal (heridas, fuego, hambre) y, por contraste, al sentimiento profundo de lo divino, caso de los gurúes, los bodhisattvas, etc.

El «conocimiento» vivencial caracteriza también a sectores que admiten la existencia de una o más deidades personales. Es el caso del sufismo islámico, si bien a veces su exposición adolece de panteísmo, pues en su afán de unión con la divinidad llegan a afirmar que la divinidad, Alah, sería como la brasa y ellos la línea o círculo ígneo, que aquella describe, aunque en realidad no sea sino una ilusión óptica, producida por la rapidez con que es movida. Dentro del hinduísmo descuella el movimiento de la *bhakti* o «devoción apasionada», «entrega total y sentida» a la divinidad. De ahí que excluya o relegue a un puesto secundario el ritualismo cuasi-mecánico de los *brahmanas* y la contemplación filosófico-panteísta de los *Upanisades*.

Según he expuesto al hablar de las respectivas constantes religiosas y de sus religiones, en estos sectores, dominados por el sentimiento y por el irracionalismo religioso, suelen producirse degeneraciones del amor divino en amoríos humanos y aberraciones sexuales, como en varios grupos de la *bhakti* hindú y de sufíes islámicos; el escándalo de las Bacanales, acusadas de inmoralidad y torpezas, y su brutal represión (Livio, 39,13 ss.). Aunque muchas de las acusaciones fueron fruto de una incomprensión, en casi todas las religiones mistéricas había algunas ceremonias («matrimo-

nio sagrado», etc.), celebradas de una manera demasiado cruda.

Más aún, lo mismo se observa en doctrinas dualistas, especialmente entre los gnósticos, cuando prevalece el sentimiento religioso y la aspiración panteísta. En el plano de la praxis y de la ética configuraron dos talantes contradictorios: el libertino y el ascético. Aunque extrañe, son dos caras o aplicaciones de la misma concepción. Pues creían que el alma tiene ya garantizada su «espiritualización» y el sentimiento de su fusión amorosa con lo divino; lo corpóreo ya no puede afectarla. Por eso algunos individuos o grupos podían dejarse arrastrar —y de hecho así fue— por todo tipo de desenfreno sexual. En otros, en cambio, prevalecía el desprecio del cuerpo. De ahí que se esforzaran por alejarse de su encadenamiento y que su norma de conducta fuera el más absoluto rigorismo y ascesis. Como es sabido, lo mismo acaeció en movimientos dualistas, pero de predominio sentimental, de la Edad Media: los cátaros y bogomilas.

No debe extrañar que haya mencionado el budismo entre las corrientes panteístas, a pesar de que (según queda ya insinuado y se verá más claro en el capítulo dedicado al ateísmo) se discute si es ateo o no. Ciertamente, el budismo no cree en Dios ni en dioses, si se concibe a la divinidad como origen y causa eficiente de las cosas. En cambio, admite una realidad (el *nirvana*), que es causa final, meta, a la cual tienden los budistas. Tras una serie de reencarnaciones, operadas ordinariamente durante miles de millones de años, el yo individual es absorbido por lo trascendente y queda como zambullido en la perfecta quietud y felicidad, en el *nirvana*. Algunos privilegiados, los *budas* o «iluminados», lo alcanzan incluso antes de la muerte. Esto es lo simbolizado por la figura de Buda

sentado con las piernas cruzadas. La horizontalidad de su postura y la interiorización de su mirada hace pensar en la paz, en la serenidad, en el contento inmutable; causa impresión de solidez, firmeza e inmovilidad eterna.

Es por esto por lo que se ve yacer horizontal y serenamente a Buda, como la misma eternidad, en el *nirvana* bajo los dos árboles gemelos Sala —erguidos, verticales— mientras llora no sólo por sus discípulos, sino también por todas las cosas, humanas y no humanas, todavía sometidas a la lucha continua y al esfuerzo denodado por librarse de lo apariencial *(samsara)* y llegar a la unión e inmutabilidad perennes.

En todos estos sistemas e individuos, dominados por el sentimiento —a veces desbordado— en su conocimiento vivencial de lo divino, hay un período más o menos prolongado de lucha; se llega a la meta por obra del propio esfuerzo. Por contraste, en el cristianismo la técnica ascético-mística queda en segundo lugar, pues a Dios no se llega sólo ni principalmente a base de esfuerzos, concentración, recursos psicotécnicos a no ser en movimientos heterodoxos (herejías pelagiana, semipelagiana, etc.). Aunque no prescinde de ellos (disposiciones preliminares), el cristianismo sabe que, más que elevarse él hasta Dios, es Dios quien se manifiesta, se comunica. Pero el éxtasis neoplatónico, hindú, etc., o el «aniquilamiento» búdico son asequibles por el esfuerzo humano (recursos psicológicos, psicotécnicos: yoga, zen, vida de austeridad extenuadora, etc.), y costosos. El cristiano, al revés, es inaccesible para el esfuerzo humano y fácil; es resultado de la fe, del amor, de la gracia y de los dones carismáticos, nunca de la técnica ni de la psicotecnia. Esta realidad no excluye la interferencia heterodoxa de doctrinas equivocadas —ya cita-

das— ni, incluso, alguna depravación sentimental o sexual, caso de algunos iluminados —iluminismo— como la santidad cristiana no elimina de modo automático la posibilidad ni la realidad del pecado y de pecadores.

Conocimiento lógico o racional

Por medio de la razón o *logos* el hombre, desde que es hombre, puede llegar al conocimiento analógico de la divinidad. Partiendo de los efectos asciende a la Causa primera, de lo relativo al Absoluto, de lo contingente a lo existente por sí mismo, de la imperfección y limitaciones al Perfecto e Infinito, del orden o «cosmos» del mundo a la *Nous* o Mente ordenadora, desde la exigencia humana de felicidad, verdad, bondad y belleza a Alguien que la satisfaga, etc. Esto es connatural al hombre.

Hay religiones en las que predomina lo racional sobre el sentimiento y el irracionalismo religioso; prevalece el conocimiento intelectual tanto de la divinidad como en su trato (culto); son las religiones que poseen un *corpus* doctrinal, completado con las reflexiones de escuelas teológicas. Esto acontece, de ordinario, en las que podrían ser llamadas —y de hecho así lo son— «religiones de libro» religioso e irreformable, o sea, las integradas en la constante universal.

El cristianismo es una religión de libro sagrado, la *Biblia,* inspirado por Dios. A veces, incluso algunos cristianos han corrido el riesgo de exaltar el conocimiento racional, «científico», histórico, conocimiento de quien investiga, aprende de memoria el catecismo o sabe un texto de religión, aunque esto es tam-

bién necesario. En cuanto a lo sagrado, lo racional ha imperado —durante cierto tiempo— en los textos de religión y en los tratados de teología, especialmente en algunas de sus partes, como la exposición de varios puntos sobre la Trinidad divina, los sacramentos como «cosas» más que como encuentros con Alguien y grados de incorporación en Cristo, importancia de la *ratio theologica* o argumento de razón.

Este intelectualismo va superándose en la teología dogmática, aunque con riesgo de caer en el extremo opuesto del subjetivismo de cada «teólogo», cuya autoridad a veces se valora como por encima del Magisterio de la Iglesia. En cambio, ha irrumpido en muchas interpretaciones fríamente «racionalistas» de los textos bíblicos, como la desmitización, crítica textual exagerada, descomposición de los libros sagrados en fragmentos, etc., labor realizada con erudicionismo y cálculo cuasi-matemático y frío. El mismo intelectualismo se nota en la tendencia a la poda de todo lo extraordinario, especialmente en la hagiografía. Al mismo tiempo bullen ciertos síntomas de irracionalismo religioso, que señalaré en otro capítulo.

No obstante, prescindiendo de modas pasajeras y de alternativas hasta cierto punto normales en la historia, el cristianismo es la religión en la que coexisten en una armonía más equilibrada las tres formas de conocimiento de la divinidad y del trato con ella: cuerpo dogmático, elaboración teológica; experiencias y fenómenos místicos, inhabitación trinitaria y del Espíritu Santo; Evangelios, Hechos y Apocalipsis apócrifos que rellenan con retazos de belleza mítica los huecos y la sencillez de verdad histórica de los evangelios verdaderos y canónicos.

Precisamente muchas herejías y desviaciones atrofiadoras del auténtico espíritu cristiano surgieron por

haber desequilibrado esa armonía específica del cristianismo. Es el caso de las diferentes manifestaciones del iluminismo y, por consiguiente, el rigorismo del jansenismo. La contemplación del equilibrio de la Iglesia Católica entre el «racionalismo» y el «irracionalismo» religioso a lo largo de los dos milenios de su existencia constituye uno de los espectáculos más maravillosos y llenos de goce por la serenidad mantenida a pesar de las presiones fortísimas de algunos momentos.

Una comparación puede servir para aclarar este triple ascenso humano, por analogía, hasta la divinidad. El hombre puede, sin probar el agua ni mojarse, estudiar sus propiedades, descomponerla en un laboratorio, elaborar maravillosos proyectos de aplicación (pantanos, aljibes, canales) y trabajar en su realización, construir un pluviómetro, a fin de observar el agua caída, provocar artificialmente la lluvia, etc. *(conocimiento lógico y técnico profano, ciencia pura y ciencia aplicada).*

Igualmente puede valerse de recursos no científicos con el fin de controlar las cualidades beneficiosas del agua y neutralizar las catastróficas: ritos mágicos encaminados a conseguir que llueva o cese de llover, a utilizar sus propiedades fertilizantes e incluso fecundantes en el plano humano *(conocimiento técnico «religioso degenerado», magia).*

Un artista puede inspirarse en el agua y plasmar su visión en una poesía lírica o en un cuadro de pintura más o menos bello; en algunos casos hasta puede desarrollarse una serie de mitos de belleza desigual, que a veces tienen carácter etiológico o explicativo de algún fenómeno, por ejemplo de la lluvia, lagunas, manantiales, ríos, etc. (ninfas, náyades, etc., frecuen-

tes en las religiones celestes) *(conocimiento imaginativo tanto poético como mítico).*

El hombre, en fin, puede sentir la acción deliciosamente refrescante del agua en un día de bochorno veraniego (baño) o tras una marcha extenuante por el desierto (oasis) y hasta usar las aguas minerales y medicinales, casi con reglamentación ritual (balnearios) *(conocimiento vivencial profano).* Es también capaz de intuir y experimentar el valor religioso del agua en ritos de distinta índole, pero con frecuencia provocadores de experiencias íntimas y hasta místicas (bautismo de adultos, baños en el Ganges, ritos catárticos) *(conocimiento vivencial religioso).*

Estas diferentes posturas tanto en el plano cognoscitivo como en el operativo de la misma realidad, no son incompatibles. A priori es posible afirmar que pueden darse en la misma persona o en la misma colectividad étnico-política y eclesial —por lo menos varias de ellas—, en algunos casos simultáneamente, pero sobre todo en momentos sucesivos de su vida e historia y en circunstancias distintas. No obstante, predomina una u otra forma. La historia, tanto de las religiones como de la cultura, demuestra la exactitud de esta suposición.

III.

El hombre, animal racional, religioso

Aspectos positivos de la religiosidad, nota definitoria del hombre

Una de las definiciones del hombre que mayor aceptación ha tenido es, sin duda, una de las acuñadas por Aristóteles (siglo IV), según la cual «el hombre es un animal racional». No necesita demostración; es algo admitido por todos. La animalidad y la racionalidad son dos notas esenciales del hombre, tenidas al menos (especialmente por lo que a la segunda se refiere) en potencia y, de ordinario, también en acto [1].

Pero es preciso dar un paso y completar estos dos rasgos con otra pincelada igualmente esencial y definitoria: la religiosidad. Tal vez alguien esté pensando y objetando: ¿y los ateos? Lo normal en el hombre es ser racional y religioso, aunque por diversas circunstancias —casi siempre con culpa moral— existan ateos, lo mismo que existen hombres dementes, oligofrénicos y mudos, a pesar de que el

1 Sobre el tema de este capítulo, cf. M. GUERRA, *El enigma del hombre,* EUNSA, Pamplona, 1978, 165-185, etc.

hombre, por su misma naturaleza, es racional y hablador. También en esta materia, como en las enfermedades, se producen contagios, y hay épocas o regiones afectadas por la epidemia.

Si comparamos al hombre y su triple aspecto constitutivo con el tronco de un árbol, con sus ramas y sus hojas, flores o frutos, fácilmente se comprende que de la animalidad, racionalidad y religiosidad (definitorias del ser humano) pueden verse despojadas con mayor facilidad de lo más perfecto y delicado, sobre todo si el ambiente es adverso al desarrollo integral de su ser. Cuando desaparece la animalidad, el hombre es un «tronco» muerto; lo visible suyo se convierte en un cadáver rígido.

De los seres somáticos, sólo el hombre es capaz de religiosidad

La religión es una manifestación específica humana; no se da en ningún otro ser dotado de cuerpo, vivo sobre la tierra. El hombre es religioso no sólo de hecho, por exigencia de su mismo ser humano, racional, libre, capaz de trascender lo material que hay en sí mismo.

La razón fundamental de la religiosidad, innata en el hombre, es su esencial limitación, su naturaleza creatural, su contingencia, y por lo mismo la dependencia de su Hacedor, así como la tendencia hacia el Ser superior y distinto de sí, personal, capaz de saciar el ansia de ser o de existir y los aspectos derivados de su naturaleza: del de verdad, de bondad, de belleza y de felicidad. Sólo el budismo siente, como pocos movimientos humanos, esa limitación y contingencia, que él llama *dunka,* impropiamente traducida por «dolor» o «sufrimiento», pero no llega a establecer el puente

respecto de una Causa eficiente, aunque sí lo hace en cuanto a una Causa final *(nirvana)*. Naturalmente la indigencia humana y su dependencia respecto de Dios se completa con la capacidad de conocerlo por vía racional. Sin racionalidad no hay ni cognoscibilidad ni conocimiento real de Dios. Consecuentemente, tampoco es posible la religión.

El hombre es religioso en virtud de su racionalidad

Todos los seres y cosas, diferentes del hombre, son contingentes y por eso dependen del Ser que es en y por Sí mismo. Pero su irracionalidad los incapacita para reconocer su objetiva dependencia y contingencia. De ahí su incapacidad para la religiosidad. Mas el hombre es racional y por eso puede y debe llegar a la divinidad mediante la razón sola o, además, iluminada por la fe. Una vivencia primaria, común en general a todos los hombres, respalda la afirmación paulatina *(Romanos,* 1,20): la esencia invisible de Dios, su poder eterno y su divinidad, son racionalmente cognoscibles partiendo de las creaturas, incluido el hombre. Este «conocimiento de Dios, uno y verdadero, creador y Señor nuestro, desde las creaturas por medio de la luz natural de la razón humana» es dogma de fe en la Iglesia Católica (Concilio Vaticano I).

El hombre, por tanto, es religioso no en virtud de su animalidad, sino de su racionalidad. Dotado de inteligencia, percibe la existencia del Ser distinto del hombre y superior a él, trascendente e inmanente. En cuanto religioso, el hombre pone de manifiesto su capacidad de trascender lo material de sí mismo más que en ninguna otra de sus actividades. En la bús-

queda de Dios y en el encuentro con El, el hombre trasciende su ser natural y toda la esfera de lo material que lo circunda. La religiosidad es el acto más sublimador del hombre, en cuanto que por medio de la razón y mediante el cumplimiento de la ley natural es capaz de conocer a Dios y, en colaboración con su gracia, llegar a El (religión natural, revelación natural o cósmica). En el ámbito de la religiosidad el hombre llega a la cima más excelsa mediante la Revelación sobrenatural, contenida en el *Antiguo Testamento* y, sobre todo, en el *Nuevo Testamento;* hecha ésta por medio de su Hijo, Jesucristo, «en la plenitud de los tiempos» *(Gálatas,* 4,14). A la Revelación divina corresponde la fe que amplía y potencia de modo impensable la capacidad cognoscitiva de la razón humana.

Interrogantes radicalmente humanos que sin la religión se quedan sin responder

Hay interrogantes, formulados en la entraña misma del ser humano, que sólo la religión puede contestar; son: ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? ¿Cuál es el sentido de la vida y de la muerte, del dolor, del ansia de verdad, bondad, felicidad...?

«La más profunda aspiración del espíritu humano, tal como se expresa en la búsqueda de Dios y al mismo tiempo en la búsqueda, mediante la tensión hacia Dios, de la plena dimensión de la humanidad, es decir, del pleno sentido de la vida humana» (Juan Pablo II, *Redemptor hominis,* 11.)

Por eso ante el ateísmo militante y la falta de libertad religiosa «nos encontramos frente a una injusticia respecto a lo que es particularmente profundo

en el hombre, respecto a lo que es auténticamente humano» *(Ibidem,* 17).

Universalismo de la religión

La universalidad de lo religioso se da en el espacio y en el tiempo. Desde que el hombre es hombre o, mejor, desde que los documentos conservados (pinturas, grabados, esculturas, monumentos funerarios, templos) permiten deducir conclusiones con algún fundamento y comprobar la existencia de la creencia humana en la divinidad, así como en la supervivencia de algo humano después de la muerte. Pero, a exponer estos aspectos dedico los capítulos IV y XI de este volumen.

El «ateísmo», manifestación de la religiosidad del hombre. Existencia de «idólatras», no de «ateos»

El hombre es un ser dotado de libertad, y ante Dios puede responder sí o no, aceptarlo o rechazarlo, odiarlo o permanecer indiferente, en el más acá y en el más allá de la muerte, donde la división de los con Dios y de los sin Dios será definitiva, eterna, con la consiguiente plenitud (bienaventurados) o frustración (infelicidad de los condenados).

Aunque suene a paradoja, la vertiente espiritual del hombre y su autotrascendencia permiten afirmar que el hombre no es él solo. Su visión completa reclama que se le considere contingente, en dependencia del Ser Absoluto y Supremo. El hombre es él y Dios. La religación objetiva del hombre respecto de la divinidad exige su reconocimiento por parte del ser humano, es decir, la religación subjetiva, personal; en eso consiste la religión.

No todos admiten esa religación, y menos aún en épocas de impronta sensorial y científico-técnica como la nuestra, épocas de afincamiento en lo fenomenológico y de miopía para lo metafísico. Quienes niegan esa dependencia de la divinidad son ateos, teóricos, prácticos, o de los dos modos al mismo tiempo, si bien más que ateos merecen ser llamados idólatras, ya que todos erigen, en lugar de Dios, un ídolo —algo o alguien—, al cual veneran, y por el cual trabajan: el Dinero, el Placer, la Ciencia, la Razón, el Bienestar, el Proletariado, la Lucha, etc. Pero de esto hablaré en el capítulo dedicado al ateísmo. De esta manera hasta con su idolatría o ateísmo publican la exigencia religiosa, mal satisfecha con un sucedáneo. Sobre esto véase el capítulo VI de este volumen.

Confirmación por parte de la historia

El hombre, desde el momento de serlo, en el instante en que un ser poseyó la inteligencia y la pudo usar en grado suficientemente desarrollado, ha descubierto, o al menos ha podido descubrir las huellas de la humanidad impresas con mayor o menor nitidez en el cosmos (vías aristotélico-tomistas de ascenso a la divinidad) y en su corazón, en su misma naturaleza humana (vías platónico-agustinianas de índole predominantemente subjetiva).

Esto lo confirma la historia de la humanidad, en la que el hombre aparece como religioso desde la época en que se conservan restos demostrativos de su racionalidad. Así se verá en los dos capítulos siguientes. Los períodos de ateísmo son paréntesis y no exclusivos, ya que los ateos coexisten con creyentes. Además, el fenómeno del ateísmo parece estar reservado al

mundo occidental durante el helenismo y en nuestros días en cuanto fenómeno cultural caracterizador, hasta cierto punto, de un período. Pues individuos más o menos ateos los ha habido y habrá siempre.

Aspectos negativos o repercusiones nefastas de la carencia de religión

Si se prescinde de algo esencial, la realidad —en este caso el hombre— queda profundamente mutilada. Y necesariamente aparecerán síntomas negativos que permitan detectar y de ordinario publiquen el carácter esencial de su causa. El hombre privado de la racionalidad manifiesta pronto su irracionalidad: síntomas de locura, oligofrenia, etc. El individuo, y especialmente el grupo humano o la sociedad afectada de irreligiosidad, no tardará en presentar las notas de su deterioro en algo específica y fundamentalmente humano.

Atrofia de lo religioso y psicopatías

No es necesario explayar este síntoma. Pues está ya expuesto en el capítulo VI y confirmado con testimonios tan autorizados como los de Jung y Frankl, cuya competencia en la vertiente psicopática es de renombre universal.

Degradación ético-moral

La *Biblia* no habla de «ateísmo», sino de «idolatrías» (cf. capítulo VI). Una vez alude a quien dice:

«No existe Dios». Pero a quienes profieren este grito ateo no los llama así, sino «necios, insensatos», o sea, irracionales: «Dice en su corazón el necio: No hay Dios» (*Ps.* 13,1.) Esta irracionalidad o «animalidad» se traduce necesariamente en su comportamiento. Y esto, aunque no siempre se note de modo fácil en los individuos, se aprecia especialmente en los grupos o sociedades aquejadas de ateísmo.

Aunque con una temática diferente, José María Pemán ha escrito «El poema de la bestia y el ángel». El conocimiento de la historia permite convertir la copulativa en disyuntiva. Podría afirmarse que el hombre o es «ángel», religioso, o es «bestia»; cuando se empeña en prescindir de Dios y de su condición religiosa, no suele mantenerse en el plano de la racionalidad, sino que se degrada descendiendo al de la animalidad. Si este fenómeno puede no darse en el hombre en cuanto individuo, no falta en el grupo humano que socialmente renuncia a lo más sublime de lo específicamente humano: la religiosidad. Así lo confirman las épocas de decadencia. Bastarán unas cuantas pinceladas para verlo.

Religiosidad y moralidad. El sentido religioso implica la moralidad o vida de acuerdo con la conciencia humana racional y religiosa, adaptándose a los preceptos divinos, especialmente a los impresos por Dios en la misma naturaleza humana. La divinidad ha puesto al hombre unos fines básicos, que al mismo tiempo son exigencias de su ser animal, racional y religioso: *a)* la conservación de la vida propia; *b)* la conservación o propagación de la especie humana, y *c)* la vivencia de su relación con la divinidad. Dios ha querido facilitar y, en cierta medida, hacer posible la realización de estas exigencias mediante el placer cor-

respondiente. La ley eterna es el plan de Dios y su ordenación del mundo en orden a que el hombre alcance su fin justo. Las exigencias de la «ley natural, que es la misma ley eterna escrita y grabada en todos los seres racionales» [2] reclaman que el hombre jamás excluya artificialmente en las respectivas acciones la consecución de esos tres fines.

La conversión de los medios en fin, el trastrueque de estas tres vertientes, es señal inequívoca de decadencia. Como comprobación vamos a fijarnos en el mundo occidental de nuestra época y en la de decadencia de la cultura occidental en la antigüedad grecoromana, que se extiende hacia la mitad oriental de la cuenca mediterránea a partir del siglo III a. C. y hacia la occidental desde comienzos del siglo I d. C.

a) *En la conservación de la vida individual.* Fin de la comida y bebida es la conservación de la vida; para facilitarlo Dios ha puesto el placer culinario como medio. Nada tan enojoso como comer o beber sin hambre o sin sed. Pero se puede sucumbir a la tentación de convertir el medio en fin. Entonces, como Séneca afirma de los romanos de su tiempo (segunda mitad del siglo I) no se come para vivir, sino que se vive para beber y comer, aunque esto exija recurrir a medios repugnantes: «Vomitan para comer, comen para vomitar» (*Consolatio Hel.,* 10). Alude a esta práctica romana que les permitía —acudiendo al *vomitarium* a mitad del banquete— seguir disfrutando del placer de la comida y bebida como si entonces se empezara. Lo que está ocurriendo en nuestro tiempo en las sociedades de consumo no necesita exposi-

2 LEÓN XIII, enc. *Libertas praestantissimum,* en P. GALINDO, *Colección de Encíclicas,* I, Madrid, 1967[7], 66.

ción ni comentario. Claro que ahora se consigue lo mismo, pero de modo más «educado» (los digestónicos, etc.).

b) *En la conservación y propagación de la especie humana.* Si pocos tareas tan ingratas como la de comer sin apetito, imagínese qué habría sido de la transmisión de la vida humana si no fuera acompañada del placer sexual, un medio o aliciente puesto por Dios como medio, no como fin.

En las épocas de decadencia se da *a)* la obsesión por lo sexual y su manipulación, que consiste en reducir el amor —que también es sexo— sólo a lo sexual, provocando la erotización del ambiente. En situaciones de esta clase, casi sin quererlo, hay contagio de los individuos que respiran ese clima; *b)* el erotismo y la pornografía en la literatura y en los medios de comunicación social; *c)* el paso de una concepción visual del amor en su vertiente placentera a la táctil; *d)* esterilidad y envejecimiento de la población.

Por ejemplo, al comienzo de su decadencia los ciudadanos romanos no deseaban tener hijos, más tarde los quisieron, pero ya no podían. De nada sirvieron los remedios propuestos por los emperadores, ya desde Octavio Augusto (premios a las familias numerosas, impuestos a los célibes); en nuestro tiempo ha sonado ya la alarma, porque no pocas naciones europeas son «viejas». Como de los romanos de los primeros siglos europeos, también ahora podría afirmarse que la raza se va agotando progresivamente en gran parte por culpa del egoísmo. Se da además el agravante de que en la antigüedad este fenómeno era válido sólo para los ciudadanos, pero no para los esclavos; en cambio, en la actualidad afecta a todos los hombres y familias de los distintos estratos sociales; *e)* «li-

beración» de la mujer, entendida como su equiparación con el varón [3].

Métodos anticonceptivos. Ciñéndome al mundo mediterráneo y a los testimonios que conozco, la existencia de una técnica anticonceptiva se remonta al segundo milenio antes de Cristo; los cinco papiros que hablan de este tema pertenecen a los años 1900-1100 antes de Cristo. De los anticonceptivos hablan varios médicos de la escuela hipocrática, así como Aristóteles, Dioscórides de Sicilia y Plinio, entre otros. Sorano dedica parte de su *Gynecologia* al tema: «Si se deben usar abortivos y anticonceptivos y ¿cómo?»

Pero la justificación razonada de los anticonceptivos, como de cualquier otra aberración contra alguno de los fines naturales del hombre, no aparece hasta el helenismo y comienzo de la decadencia. Aparte del bienestar material, suelen coincidir los motivos justificativos de la contraconcepción y del aborto: *a) razones demográfico-sociales:* evitar la superpoblación con la consiguiente carestía de los alimentos y aumento de la pobreza y las guerras; *b) clasistas:* riesgos de la proliferación de los esclavos, cuya única fuerza estaba ahí, en la prole, y su elevado índice de natalidad frente al de los ciudadanos.

Son las mismas razones que se aducen ahora, como ocurrió en la conferencia celebrada en Bucarest con ocasión del año mundial de la población, patrocinada

3 Puede verse una exposición amplia y los datos confirmatorios en M. GUERRA, *La sexualidad en las religiones no cristianas. Estudio histórico-antropológico,* en AA. VV; *Analítica de la sexualidad,* EUNSA, Pamplona, 1978, 97-143, especialmente 125-143. En este estudio puede verse también una exposición más amplia de los dos puntos siguientes: métodos anticonceptivos, abortivos y divorcio.

por la ONU. Pero, como dijo Pablo VI en su discurso a esta misma organización, la solución no está en eliminar a los comensales, sino en distribuir mejor los manjares. Uno de los que aducen estas pseudo-razones fue Aristóteles (siglo IV a. C.). ¿Qué diría hoy este filósofo si viera a los dos millones de habitantes de Atenas en nuestros días (medio millón en su tiempo) sin esclavos (entonces cuatrocientos mil) y con muchísimos mayores y mejores alimentos y comodidades que en su tiempo? ¿Qué dirán de nosotros, de la planificación demográfica, dentro de dos mil trescientos años —por poner una separación igual—? Ocurre que nos basamos en las mismas razones con la única diferencia de que ahora, en vez de hablar de esclavos lo hacemos de pueblos subdesarrollados, esclavizados en tantos aspectos.

El divorcio. Una de las propiedades naturales del matrimonio es su indisolubilidad. En las épocas de decadencia, en las que el placer sexual se erige en fin, se evita la consecución del fin real: la procreación de los hijos. Como muestra basten unos testimonios: «Sertorio —dice Juvenal (siglos I-II d. C.)— está profundamente enamorado de Bíbula. No te engañes; no la ama a ella, sino sus apariencias. Cuando le salgan tres arrugas en el rostro, cuando engorde o se le ennegrezcan los dientes, pronto le dirá un liberto: ya no podemos aguantarte. Tengo orden de echarte de casa. Recoge tus cosas y vete. Otra más seductora que tú vendrá a sustituirte.» *(Sátiras,* 6,142 ss.). Salta a la vista la futilidad de los motivos aducidos.

La iniciativa del divorcio correspondía tanto al esposo como a la esposa. Piénsese en la mujer que acumuló ocho esposos en el transcurso de cinco años (*Ibidem,* 6,225 ss.). Es conocida la afirmación de Sé-

neca *(De benef.,* 3,16,5): «Ninguna mujer podía ruborizarse de romper un matrimonio. Pues las damas más ilustres tenían la costumbre de contar sus años no por el nombre de los cónsules (práctica romana), sino por el número de sus esposos. Se casan para divorciarse y se divorcian para casarse.» Tiene razón Marcial (siglos I-II d. C.): «La que se casa tantas veces, no se casa: es legalmente adúltera» *(Epigramas,* 6, 7).

En nuestros días a la vista están la praxis de los artistas, que son las más «aireadas», y la permisión civil del divorcio legalizándolo. Siempre se han dado abortos, prácticas anticonceptivas y divorcios; pero que eso esté permitido por la ley es una señal cierta de descadencia y de paganismo (antigüedad) o de paganización progresiva (nuestro tiempo).

El irracionalismo religioso

Otro de los síntomas de decadencia es la vigencia y especie de explosión del irracionalismo religioso, denominado también «arracionalismo», palabra de idéntico significado etimológico, pero de formación híbrida y, por lo mismo, inaceptable en castellano.

La primera manifestación del irracionalismo religioso es *la credulidad.* La decadencia de la auténtica vida religiosa implica el brote frondoso de lo irracional: supersticiones, magia, teurgia (ahora espiritismo), ocultismo, recursos adivinatorios, etc. Las obras de Teofrasto, el *Supersticioso* de Menandro, Teócrito, los tratados de Plutarco, los de Luciano —especialmente el *Alejandro o el Pseudo-adivino*—, las de Juliano el Teurgo y otros, nos ofrecen una bien surtida colección de conjuros, ensalmos, amuletos, aoja-

mientos, fantasmas, bebedizos, teurgia teléstica (consagración y animación de imágenes con fines mánticos), teurgia mediante un «medium» en «trance» a causa de la presencia de un dios en la persona.

En la actualidad piénsese en la proliferación de astrólogos, echadores de cartas, ocultistas, espiritistas, horóscopos, etc. Son, en gran número, profesionales que viven de ello y que incluso están sindicados.

La segunda característica del irracionalismo religioso, más delicada y solapada, es *el ansia del sentimiento religioso, de sentir algo, en las creencias y prácticas religiosas.* No me refiero sólo a los adolescentes por la edad o mayores, pero con fe de adolescente, que dejan de ir a misa, confesar o comulgar... «porque no siento nada, sigo igual, no me apetece», indicio inequívoco de inmadurez en la fe. Aludo también a los movimientos que proliferan cada vez más —de ordinario en grupos pequeños—, cuyo objetivo principal es el sentimiento a base de la reiterada repetición del mismo grito o de gestos. Téngase en cuenta que en parte a este irracionalismo hay que atribuir el florecimiento de los misterios y del movimiento orgiástico dionisiaco o báquico en los primeros siglos cristianos.

Esta ansia de sentimiento religioso es indicio de desviación y de decadencia religiosa. «El justo —santo— vive de la fe» *(Romanos,* 1,17), que es «asentimiento», no necesariamente «sentimiento». Específico del hombre es guiarse por la luz de la razón y, si es cristiano, por la razón iluminada por la Revelación, por la fe. El hombre de fe sigue haciendo lo mismo, sienta algo o no, se halle en estado de gracias místicas y en deliquios divinos o en noche oscura de sentidos y del espíritu. Dios ha puesto el sentimiento para que los niños y las almas de todos, sobre todo en los

comienzos, se aficionen a El. Pero después quiere que lo queramos por El mismo, no por lo que sintamos, no por nosotros mismos. De ahí que quite esa golosina del sentimiento. Mientras uno no se decida a pasar el túnel oscuro, no llega a la madurez en la fe. Y sin madurez en la fe en nuestros días, con un clima religiosamente frío, es casi imposible conservarla. Con facilidad se convierte uno —sobre todo si se es joven— en pagano, ateo o marxista.

El sentimiento es un medio, no el fin.

Los filósofos e historiadores de las culturas, citemos a Toynbee, saben muy bien y reconocen que los imperios y las culturas (el romano, el egipcio o el azteca) se desmoronan, incluso tras un esplendoroso siglo de oro, por causa de la inercia y tal vez de la fatiga acumulada durante las centurias de forja de su personalidad histórica. Su desmoronamiento es acelerado por el apoltronamiento comodón, por el sibaritismo, por el ambiente de bacanal, por la progresiva erotización, por la ausencia de ascetismo, por la tendencia a evitar cuanto exija lucha y esfuerzo superadores, por cierto olor a cloaca humana mal disimulada bajo el disfraz del lujo. En una palabra, un pueblo o una cultura se vienen abajo a causa del derroche de lo almacenado con enorme trabajo por los antepasados y por culpa de la corrupción moral.

Cuando Lenin afirmó: «Si queremos dominar a un pueblo, antes corrompemos su moralidad», sabía muy bien lo que decía. El dinamismo, el afán de superación, la movilidad constante como la de las aguas del mar en oleaje incansable se ha remansado en el disfrute placentero. Y ese pueblo o esa cultura, casi sin darse cuenta, se convierte en ciénaga maloliente sin movimiento.

Las invasiones de otros pueblos más rudos hasta en el nombre (como los bárbaros respecto del Imperio Romano) son como la piedra que, en el sueño de Nabucodonosor, golpeó los pies de arcilla seca de la estatua —simbólica de los imperios antiguos— en otras partes del cuerpo de oro, plata, bronce o hierro; la derrumbó más por su intrínseca debilidad que por el empuje del agente externo (*Daniel,* 2,31-45). Se pierde el tiempo con lamentaciones que culpan la mala situación a causas ambientales; lo importante es la fortaleza interior, el maderamen del edificio no corroído por la polilla. Las riadas, las lluvias y los vientos caen y azotan lo mismo a la casa edificada sobre roca que a la construida sobre arena, sin cimientos; pero sólo la segunda se derrumba (*Mateo,* 7,24-27).

IV.

La religiosidad del hombre paleolítico

Para los evolucionistas del siglo XIX el hombre paleolítico era —por principio— un ser embrutecido y apenas humano. Así lo exigía el apriorismo de su proceso evolutivo de lo más imperfecto a lo más perfeccionado. Por eso cuando en 1879 se descubrieron las pinturas de Altamira se rechazó su autenticidad, como se verá en el capítulo siguiente. Pero los científicos terminaron por aceptar unánimemente que las pinturas y grabados rupestres, tanto parietales como mobiliares, pertenecían al pelolítico superior o reciente.

Dada su perfección artística, resultaba evidente que el hombre en esa época era tan racional como el de nuestro tiempo. A partir de esta aceptación, los evolucionistas han ido retrasando en la noche de los tiempos la aparición del hombre. Sólo así era posible el desarrollo evolutivo progresivo del hombre. Pero ahora matemáticos, biólogos y eminentes hombres de ciencia, entre ellos J. Servier, Salmonoff y G. Salet, demuestran la imposibilidad de que el hombre haya aparecido por evolución, aun suponiendo los miles de

millones atribuidos a la tierra e incluso admitida la ley del azar, que también está sometida a leyes [1].

Religiosidad del hombre en el paleolítico medio e inferior

Paleolítico medio (100000-35000 a. C.). De esta época apenas quedan algunos esqueletos, casi nunca completos, algunos cráneos puestos con una intención peculiar, algo de ocre, etc. El *homo neardenthalensis* sólo nos ha dejado residuos de materias colorantes, pequeñas placas con vestigios de pinturas, huesos dentados y cuernos decorados; este material desautoriza cualquier intento de esbozar una teoría sobre su comportamiento. Por ser hombre se puede suponer que fue de algún modo religioso, pero no se conservan testimonios a favor ni en contra.

Paleolítico inferior o antiguo (año 100000 y anteriores). La precariedad de los restos hallados del paleolítico inferior o anterior al año cien mil, tanto en su número como en su calidad —remontados algunos a dos o más millones de años— es muchísimo más extrema. Los cráneos, las mandíbulas, los numerosos dientes del *pitecánthropos,* del *sinánthropos* y de los restantes hallazgos de este período no permiten llegar a ninguna conclusión, a no ser la de su pertenencia a seres humanos, durante muchos años negada y puesta en duda por muchos actualmente, al menos para algunos de los restos.

Por tanto, nada puede afirmarse acerca de sus creencias y prácticas religiosas, como tampoco es posible

1 Cf. M. GUERRA, *El enigma del hombre,* EUNSA, Pamplona, 1978, 185-194.

demostrar científicamente su capacidad artística y ni siquiera si habló, cantó, durmió o danzó. Cuanto se diga no será científico, sino meras hipótesis, afirmaciones gratuitas y casi siempre fantásticas piruetas en el vacío documental, vistosas por ser artificio de la imaginación y del prejuicio, pero sin apoyo objetivo alguno. Por eso, carece de la mínima objetividad y de la más elemental seriedad científica cualquier intento de poner el ateísmo como primer estadio de la humanidad que es lo que hace, por ejemplo, G. A. Gurew (1958) apoyándose en razones que se reducen a la acumulación de los conocidos argumentos de la ideología marxista acerca de la superestructura religiosa, proyectados sobre el paleolítico.

La religiosidad de los hombres de estos períodos, deducida por analogía y por comparativismo etnográfico. Los restos hallados hasta ahora, si se consideran en sí mismos y a la luz de la razón, excluyen la posibilidad de concluir cualquier afirmación o negación respecto de la postura religiosa de los hombres verdaderamente primitivos y primeros de la tierra. Sin embargo, en buena lógica, la carencia de material religioso no implica la ausencia de la religión en un período determinado. Los restos hoy conocidos no nos dicen nada, aunque lo lógico es suponer el sentido religioso del hombre, porque en cuanto racional conoce o puede conocer a Dios, así como su dependencia de El y sus consiguientes manifestaciones. Esto es una exigencia basada en su confrontación y analogía con el hombre posterior.

Además, los testimonios desaparecen fácilmente en el transcurso de tantos milenios con sus naturales alteraciones climáticas. Lo muestra claramente el ejemplo de los actuales pueblos predatores, como los pig-

meos, los yamana o fueguinos, los más primitivos de los conocidos históricamente. Respecto a los últimos Darwin e incluso algunos misioneros aseguraron su carencia de religión y de creencia en Dios, a pesar de haber convivido con ellos durante cierto tiempo. Para descubrir su religiosidad, su creencia en un Ser supremo, ético y hacedor de las cosas fue preciso ahondar más íntimamente con ellos y ganarse su confianza hasta ser admitidos en sus ritos iniciáticos (caso del etnólogo Koppers).

Los juicios de la prehistoria y de la etnología, objetiva y científicamente emitidos, no permiten negar la capacidad religiosa del hombre «sin escritura». Antes bien la confirman, lo mismo que los datos aportados por la historia. Un período de la humanidad sin religión es una pura invención, ya que ésta no depende de un determinado grado de civilización, sino de la condición racional del hombre, que le corresponde desde el instante mismo en que se establezca su aparición sobre la tierra.

Religiosidad del hombre en el paleolítico superior o reciente

Fuentes de su religiosidad. Del paleolítico sólo se han conservado como fuentes de religiosidad —o al menos no se conocen otras— algunas osamentas ligeramente trabajadas, utensilios de piedra, huesos, y los grabados y pinturas. así como algunas estatuas (las impropiamente llamadas «Venus auriñacienses»).

Se marchitó el ramo de flores o la rama de hojas que pudo colocar el hombre de ese tiempo, como más tarde el antiguo y el moderno, sobre una tumba o en honor de la divinidad. Pasó también, sin que se haya conservado su recuerdo fotográfico, el gesto (tal vez

lleno de temor, quizá reverente, de auténtica adoración o con ansias inmanentistas) del hombre paleolítico en sus oraciones o al efectuar sus ofrendas a los muertos y a la divinidad. No obstante, lo conservado permite afirmar que existe religiosidad en el hombre del paleolítico superior e incluso trazar algunos rasgos característicos [2].

Interpretaciones del arte rupestre

Ausencia inicial de teorías. Los primeros descubrimientos de obras parietales o mobiliares de arte rupestre no suscitaron ninguna teoría acerca de su naturaleza y destino; más que del cómo, se trataba del ser o no ser del arte rupestre, de admitir o no su autenticidad. Se trataba de probar que las obras de Altamira, de Mouthe o de Font de Gaume no eran falsificaciones. Pero pronto surgieron las diferentes tentativas de interpretación, al principio de signo profano.

Interpretaciones profanas. No consiguió imponerse con predominio duradero ninguna de ellas. Podrían quedar polarizadas en la atribución del arte cavernícola: *a)* al instinto de la imitación (Schasler); *b)* al lúdico o de juego, pasatiempo en tiempo de ocio (M. Werworn, E. von Hartmann); *c)* al de perpetuación o afán de pasar a la posteridad (Gouffray, Lipps); *d)* al «placer que el artista experimentaba en la creación de imágenes de los seres reales, en los que pensaba» (C. H. Luquet) y *e)* al sentido estético del hombre de todos los tiempos (E. Piette, M. van Gennep), así como al deseo universal de decoración y

2 Cf. una exposición amplia de todo lo relativo a este capítulo en M. GUERRA, *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenses,* Facultad de Teología, Burgos, 1973, 149-216, 511-560.

de una ambientación agradable. Es lo que se ha llamado «el arte por el arte», sin ingerencia de motivaciones ajenas al arte mismo.

Nadie osará negar, al menos en hipótesis, el destino profano de varias pinturas rupestres y grabados, especialmente del arte mobiliar. Tampoco se atreverá a negar que varias obras de arte rupestre son de suma perfección artística. Pero la cualidad artística de una escultura o pintura no significa que su destino sea meramente artístico. También son bellos los Apolos, las Afroditas helénicas o las esculturas y pinturas religiosas de Miguel Angel, el Greco, Rafael, Berruguete o Murillo. Muy pronto se excluyó que las pinturas rupestres, al menos la mayoría de ellas, no tuvieran un objetivo funcional diferente del artístico.

Para invalidar las interpretaciones profanas del arte rupestre basta insinuar algunas razones reales: *a)* el contexto de este arte (ubicado con frecuencia en rincones casi inaccesibles, en las partes más profundas, protegidas por innumerables dificultades de tipo tabú o en galerías y cuevas no habitadas) no justifica la presencia de obras artísticas a no ser por motivos distintos de la contemplación de su belleza o de la decoración del local; *b)* lo confirma la no rara superposición de grabados, especie de palimpsestos, su amontonamiento, a pesar de haber dejado grandes superficies de la misma galería o adyacentes sin pinturas ni grabado alguno. Parece como si en muchos casos, en vez de pretender la exposición de las obras artísticas a la contemplación, hubieran intentado todo lo contrario: su ocultamiento y protección de las miradas profanas o prafanadoras de los no iniciados; y *c)* otro de los motivos que contribuyó a arrinconar esta interpretación fue el brusco desarrollo de los estudios etnográficos junto con la aparición de los primeros ensayos acerca de la mentalidad

de los impropiamente llamados «primitivos». Estas observaciones y las orientaciones de los nuevos estadios desviaron la interpretación del arte rupestre hacia otras teorías: totemismo, magia, etc.

Interpretaciones totémicas, mágica, simbólico-sexual, iniciática y animista del arte rupestre

En el último capítulo del primer volumen de esta obra he hablado ya del tomemismo, de la magia y del animismo, así como de los ritos iniciáticos en el capítulo dedicado a las religiones mistéricas. Por tanto, ahora me limito a hacer algunas aplicaciones y a enunciar algunas ideas complementarias.

Totemismo. Poco trabajo cuesta concretar algunas de las interpretaciones totémicas más llamativas y, con el paso del tiempo, más paradójicas. La escena de la cueva de Lascaux (magdaleniense) relaciona, según esta teoría, el pájaro totem sobre un poste (línea gruesa vertical) y el antropoide con cabeza del mismo pájaro; bastante se ha hablado de un clan-pájaro, que se enfrentaría a un clan-bisonte. El enterramiento de cráneos de osos (cueva Drachenloch, Alpes suizos, del musteriense, etc.) se debería a la creencia en el destino común del animal-totem y de los individuos de su clan totémico. En el techo polícromo de Altamira se ha visto una «batalla mágica» entre dos clanes enemigos, representados por sus animales totems: el bisonte y el ciervo (opinión de M. Raphael).

Pero no han faltado quienes hayan defendido exactamente lo contrario. Los cráneos de osos, especialmente los conservados en cavidades peculiares o en nichos murales de las cavernas, han sido considerados

como ofrendas hechas a un ser supremo, de suerte que serían residuos no del totemismo, sino del monoteísmo (F. E. Koby). La escena de Lascaux podría ser un caso de enmascaramiento, típico del sacerdocio en la religiosidad telúrica. Las interpretaciones totémicas de escenas rupestres admitirán siempre una explicación distinta y hasta opuesta, de acuerdo con la mentalidad de quien las estudia. Más importancia tiene el hecho de que ya no se conceda consistencia religiosa al origen de esta teoría.

Dinamismo o magia. El hombre primitivo, como en nuestros días los lapones y esquimales, pintaría en las cuevas con el fin de facilitar u obtener mágicamente la caza de los alimentos que le servían de alimento, o, por contraste, con el de destruir los animales dañinos o de presa *(magia cinegética* o *de caza)*. La imagen está relacionada con el ser representado. Las acciones benéficas o maléficas, que se hacen sobre «el doble» o imagen, repercuten en el mismo sentido sobre el animal real en virtud del dinamismo o creencia mágica en esa fuerza especial. Así se explicarían las figuras representadas con flechas clavadas, heridas, etcétera.

El descubrimiento de algunos signos sexuales y las figuras femeninas: las «Venus auriñacienses», así como las figuras de animales con cría en sus entrañas motivaron que se admitiera la intención no sólo de cazar o destruir mágicamente *(magia de caza)*, sino también la de conseguir la reproducción tanto de los animales como de los hombres *(magia de la fecundidad)*.

Es indiscutible que la verdadera religión no es magia ni técnica. Pero de que no pueda quedar reducida a ritos y manipulaciones mágicas no se deduce la au-

sencia total de magia en cualquier persona religiosa, como de hecho se da también en los escépticos y ateos. Pero parece exagerado y demasiado cómodo y hasta absurdo conceder a la magia categoría de clave única, capaz de descifrar todos los misterios de arte rupestre. Y esto, a pesar de que quienes en la actualidad explican el arte rupestre a los turistas exponen casi siempre esta interpretación mágica. Como principio puede afirmarse que en ningún caso existe una prueba convincente que demuestre la naturaleza y función mágica de ningún elemento, tema, utensilio o pintura del arte rupestre. Se trata siempre de suposiciones y conjeturas, a lo más basadas en la comparación etnográfica, siempre arriesgadas por implicar un salto temporal de muchos milenios y geográfico de muchísimos kilómetros, puesto que la comparación se hace respecto de los actuales pueblos «sin escritura». Además, basta leer la teoría de Leroi-Gourghan para ver cómo las flechas, heridas, tectiformes y trampas se convierten en signos masculinos o femeninos.

Por otro lado está estadísticamente demostrado (obra de Leroi-Gourgham y de su equipo) que solamente un 10 % de los animales pintados dicen alguna posible relación con flechas o tienen huellas de heridas. Por otra parte, muchas supuestas flechas no tocan ni hieren al animal, sino que van hacia él o han errado el blanco. Si en una caza se explicaría esto, en una escena de caza mágica pintada no se justifica ese fallo o que la flecha hiera, por ejemplo, precisamente el tobillo, no una parte vital del animal. Y respecto de la magia de la fecundidad, resulta sumamente extraña la carencia de escenas representativas de la copulación animal o el que casi nunca se representen los órganos sexuales primarios.

Interpretación iniciática. Entre los actuales pueblos «sin escritura» suelen tener peculiar vigencia los ritos de iniciación en la vida o paso de la niñez a la juventud. No extraña, pues, que se haya intentado explicar el arte rupestre a la luz de los ritos iniciáticos: «Cuando visitamos —escribe l'abbé Breuil— una cueva pintada, entramos en un santuario donde se han celebrado ceremonias sagradas durante milenios, sin duda bajo la dirección de los grandes iniciadores que introducían a los novicios llamados a recibir instrucción fundamental, necesaria para el comportamiento en la vida» [3]. Naturalmente, Breuil compagina esta interpretación con la de la magia, de la que ha sido el gran defensor. Al final del período iniciático de signo religioso, el muchacho quedaría oficialmente convertido en «hombre», capaz de asumir sus derechos y responsabilidades sexuales, venatorias y guerreras en la tribu; la muchacha sería reconocida «mujer», capaz de procrear e iniciada en la problemática femenina más compleja que la masculina (implicaciones de la menstruación: purificación periódica, fecundidad, fuerza contaminadora y mágica, tabú, etc.).

No han faltado quienes hayan descrito con bastante pormenor las ceremonias de iniciación en las galerías o salas con pinturas (como J. Charet, H. Kühn). Estos autores entremezclan esta explicación con la teoría de la magia «simpatética» o imitativa de la caza. Pero resaltan suficientemente que se trata de niños o adolescentes, e insisten en el hecho de que las huellas de pies desnudos sean todas de niños o de jóvenes, afirmación válida para las halladas en las cuevas Tuc d'Audoubert, Aldène, Niaux, Montespan y Pech

3 H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal: les cavernes ornées de l'age du renne,* Montignac, 1952, 23.

Merle, en número siempre muy reducido. Mas esta interpretación ha quedado totalmente invalidada por el hallazgo de varios centenares de huellas, muchas de pies varios y de grandes dimensiones, en la galería Huellas de Adán (Palomera, Ojo Guareña, 1969). Una columna estalactítica, que cubre en parte algunas de estas huellas, garantiza su antigüedad. Ciertamente parece tratarse de un lugar sagrado, pues no era de paso, como lo prueba el que apenas haya huellas superpuestas.

Algunos entienden la iniciación (R. Sánchez Ferlosio) como rito de introducción en la sociedad de cazadores y de adultos. Según esta interpretación, la pintura de los animales testimoniaría en el registro parietal la admisión del o de los jóvenes que mataban por vez primera un animal. La interpretación iniciática del arte rupestre es una suposición por hipótesis admisible en cuanto a algunos puntos o, al menos, en su orientación general. No obstante, no pasa de conjetura, cuyo espaldarazo de pruebas y testimonios, en el supuesto de que hayan existido, difícilmente han podido conservarse, pues se trata de acciones y ritos, misteriosos y momentáneos en un mundo sin el arte fotográfico y, para colmo, reacio a pintar la figura o las escenas humanas.

Interpretación simbólico-sexual. Algunos estudiosos del arte rupestre (A. Leroi-Gourghan, Anette Laming-Emperaire) convierten el realismo de la mayoría de las pinturas, así como el esquematismo de los grabados rupestres en simples soportes o significantes de un mensaje peculiar. Erigen no sólo los grabados-pinturas sino hasta la misma cueva en signos de la fecundidad animal y humana de acuerdo con la simbología masculina y femenina de estos autores, que no siem-

pre concuerdan al señalar los animales pertenecientes a cada grupo.

Considero exagerada la universalización de lo sexual como clave interpretativa del arte rupestre. De acuerdo con la teoría de André Leroi-Gourghan, se destinguen dos clases de signos y también de animales: masculinos (líneas rectas y en zig-zag), peniformes, flechas, caballo, cérvidos, cápridos, etc.) y femeninos (triángulos, claviformes, tectiformes, óvalos, bisonte, uro, etc.). La cueva en sí misma sería femenina. Sin duda algunos de los grabados tienen o pueden tener el valor señalado por Leroi-Gourghan. Pero esta interpretación, extendida a todos los signos abstractos y a los naturalistas o figurativos, así como a todos los animales y a la misma cueva, semeja ser una clave demasiado uniforme y hasta cómoda, pero difícilmente aceptable en su universalismo. Es algo así como si alguien, desconocedor de los idiomas, interpretara los jeroglíficos egipcios o las inscripciones greco-latinas agrupando las letras en signos masculinos o femeninos, según estén hechos de trazos rectos o curvos.

Interpretación animista. Las creencias actuales de los pueblos diseminados en torno del círculo polar —cuyo sistema de vida coincide en gran parte con el del hombre paleolítico, debido a su superficie cubierta de nieve— ha permitido al abbé André Glory introducir el animismo en el arte rupestre. Las pinturas, grabados y utensilios paleolíticos serían soportes de espíritus benignos o malignos, denominados *lecan* los primeros y *ongon* los espíritus en el vocabulario de los actuales pueblos árticos. Las contemporáneas prácticas de culto de los ongones explicarían la mayoría de los datos ofrecidos por el arte rupestre.

Una vez instalado el ongon en su lecan recibía alimentos. Así lo indicarían los huesos de animales cerca de las imágenes o en las tumbas. A cambio de una residencia —lecan—, emplazamiento confortable, alimentación, buenos olores, cantos, danzas y, con frecuencia, vestido, el ongon tendría que conceder a la familia, clan o tribu lo que necesita: caza, curación de las enfermedades, etc. Si no atendiera los deseos personales o tribales sería cambiado de lecan (de ahí los grabados y pinturas superpuestos), castigado (huellas de flechas, heridas, incisiones en los relieves, figuras decapitadas o acéfalas, etc.) o destruido su soporte.

El culto comprendía recursos olfativos mediante «incensarios» peculiares (Isturitz, Laugerie Basse), que consumían sustancias odorantes, como enebro y mochino (Lascaux, Ojo Guareña); auditivos por medio de golpes en rocas, estalactitas (Nerja), silbidos (falanges ahuecadas de reno en Magdaleine) y mimos y danzas con gestos deprecativos (huellas de golpes en las figuras de arcilla en Bédeilhac, postura de la figura antropomorfa conocida como el «brujo-hechicero» de Saint-Cyr). Además, esta creencia en los espíritus es compatible con la fe en un ser supremo, la divinidad, como acontece entre los pueblos árticos.

Interpretación religiosa del arte rupestre

En la interpretación del arte rupestre se han ido relevando una serie de teorías: el arte por el arte, el totemismo, la magia, el animismo, etc. A mi juicio hay que dar un paso más y saltar de las degradaciones religiosas a la verdadera religiosidad. Parece como si todavía pesara el evolucionismo. Se admite que los artistas del paleolítico superior son hombres, pero pa-

rece que existe miedo a atribuirles capacidad de verdadera religiosidad, a pesar de que la perfección de sus obras proclama su alto grado de racionalidad y, por consiguiente, su capacidad de conocimiento de la divinidad por medio de la razón.

Ha sonado la hora de exponer la interpretación acertada, que es auténticamente religiosa y en una dirección determinada: la creencia en la divinidad como diosa Madre. Con esta explicación son compatibles algunos de los ingredientes de las degeneraciones religiosas: magia, animismo, ritos iniciáticos, etc.; avinagramiento del buen vino religioso, fenómeno operante con mayor o menor eficacia en todas las épocas, también en la nuestra, e incluso entre los que se dicen ateos, si bien entre ellos aparece secularizado.

La diosa Madre y el triángulo invertido del arte rupestre. El santuario de cueva Palomera (Ojo Guareña), en Sotoscueva (Burgos) está presidido por algo, en apariencia, tan frío y geométrico como el triángulo. Presente en el vestíbulo (sala de artón) es el *sancta sanctorum* (sala de las Pinturas) donde adquiere rango evidente de tema de la composición pictórica que recubre el ábside. En su zona central resaltan por su disposición y dimensiones diez triángulos, orquestados por otros diez en la pared izquierda (punto de vista del espectador) y siete en la derecha, más varios más —por lo menos ocho— en la chimenea final, cuya enumeración resulta difícil por hallarse en huellas de erosión a bastante altura, debido al hundimiento del piso. Hay que añadir los triángulos últimamente descubiertos en un divertículo o sala que da a la sala de Cartón, de difícil acceso.

Estos triángulos son, como las manos en la cueva del Castillo o en Gargas, tema monográfico por sí

mismo existente. A diferencia de lo que ocurre en varias cuevas (el existente en el lomo de un caballo en Combarelles, en general los triángulos bastante imperfectos de la cueva La Pasiega, etc.), en ésta tienen consistencia propia y son independientes. Constituyen el eje, el tema central, de toda la composición pictórico-religiosa de este ábside paleolítico, de suerte que casi me atrevería a reducir las figuras de animales (cápridos, équidos, bóvidos o elefantes) a simple ornato de la idea, sentimiento y creencia expresados por esa serie de triángulos, todos invertidos, repetidos una y otra vez como si se tratara de una aliteración no poética, sino pictórica, encaminada a grabar el tema de su reiteración.

Estos triángulos no pueden deberse al azar ni al capricho del artista. Así podría explicarse tal vez el dibujo de un sólo hombre o animal cabeza abajo. Pero si se hallan en semejante postura, de suyo violenta, aun desde el punto de vista estético, más de cuarenta —en este caso— triángulos, su explicación es mucho más profunda que la casualidad o el capricho. Se trata, sin duda, de la representación del triángulo pubiano, símbolo de la fecundidad, del misterio del origen de la vida. Para convencerse de la verdad de esta interpretación basta contemplar las figuras femeninas del arte rupestre en el paleolítico (en las cuevas Magdaleine, Laussel, Angles-sur-Anglin, Mézine). Todas carecen de cabeza, brazos o pies, pero en todas resaltan los senos y, sobre todo, aparece remarcado el triángulo pubiano.

En el paleolítico se percibía con gran nitidez el carácter gratuito y misterioso de la vida que, no hay que olvidar, estaba más expuesta que nunca a numerosos peligros, y tenía un índice de mortalidad muy elevado. Por eso, el tema de la fecundidad era cap-

tado de modo inmediato en su significación religiosa, como acontece en toda la constante religiosa telúrica y en no pocos pueblos actuales «sin escritura». De ahí que la veneración de la madre Tierra, diosa de los muchos pechos y del triángulo pubiano, ocupara un primer puesto durante la prehistoria.

El sentido religioso preside el proceso seguido en la abstracción del triángulo pubiano. El artista, de acuerdo con la mentalidad y religiosidad telúricas de su clan o tribu, está dominado por la idea de la fecundidad y venera a la diosa Madre. Para representarla se fija en la realidad personal representativa de esta idea: la mujer. De ella, en cuanto fecunda, aísla lo esencial, o sea, el triángulo pubiano. De ahí sus diferentes figuraciones. Con el tiempo terminará por desfigurarse de tal manera por eliminación de algunas partes o por el cambio de posición, que su simbolismo no resulta comprensible más que a los especialistas. Es sabido que la letra *delta,* entre los griegos, simboliza a la mujer, y que los santuarios llamados así, como el de Argos, estaban dedicados a Deméter, etimológicamente «tierra madre».

Piénsese que el hombre paleolítico nacía en el seno de la tierra (cuevas), en él vivía y en él era sepultado. Más aún, cualquiera que haya hecho la experiencia estará de acuerdo en que dentro de una cueva casi a oscuras, a la luz intermitente de unas astillas de enebro o monchino (árboles paleolíticos, que no suelen faltar en las zonas calcáreas de las cuevas), resulta casi imposible concebir, por analogía, a la divinidad como celeste; uno se siente como envuelto por la tierra y como metido en sus entrañas. Un principio pitagórico afirma: «El triángulo es el principio de la generación-fecundidad.» En la India y en otras zonas de la tierra el triángulo tiene un significado semejante.

Representación de la divinidad en forma animal. En la mitología griega hay seres híbridos (sátiros, centauros, sirenas) que siempre tienen cabeza humana y cuerpo o, al menos, patas de animal (caballo, toro, pez, macho cabrío, etc.); pero impera, casi de modo absoluto, el antropomorfismo. La figuración animal se debe a supervivencias de la religiosidad preindoeuropea o a servir de disfraz apto para facilitar una aventura, con frecuencia amorosa (rapto de Europa por Zeus en forma de toro, si bien aquí subyace también un trasfondo telúrico en atención al animal usado). Pero la edad de la figuración humana de la divinidad oscila en Europa alrededor de los cinco mil años. En el arte rupestre apenas cuenta el hombre, sobre todo en comparación con las figuras de animales que cubren la superficie pintada de las cuevas.

Además existe otra diferencia sintomática. Quien haya analizado las figuras humanas del arte rupestre (si prescinde de las mal llamadas «venus Auriñacienses» que no son ni auriñacienses ni venus, sino matronas gordotas con los rasgos sexuales exagerados) no vacilará en asentar con categoría de principio innegable la tendencia prehistórica a evitar la representación realista del ser humano en contraste evidente con el naturalismo y realismo de los animales. Ante las figuras consideradas como antropomorfas casi siempre se duda hasta de si son humanas o no; duda que proviene de que el artista ha recurrido al enmascaramiento total o parcial de la figura humana, fenómeno ordinario dentro de las constantes telúrica y mistérica. Así, por ejemplo, las máscaras teatrales tuvieron inicialmente, al menos en Grecia, un destino ritual; las «representaciones trágicas» eran una de las formas del culto dionisíaco. También las sacerdotisas y sacerdotes de Eleusis, las de Deméter en Peneo

y en Licaonia, así como los de Mitra solían ejercer sus funciones cúlticas llevando las máscaras de sus deidades. Es un modo de identificación entre la sacerdotisa y la divinidad.

La divinidad, considerada en sí misma, no es ni hombre ni animal. Pero el hombre necesita representarla de alguna manera. En la constante telúrica y, al comienzo, también en la mistérica se la representó en forma animal. Con el tiempo, debido a la irrupción de los pueblos de religión celeste (indoeuropeos y semitas), fue operándose un proceso antropomorfizador que no ocurrió durante la vigencia de la religiosidad telúrica. Lo mismo acaece en el paleolítico. La divinidad es presentada en figura animal. No obstante, sería casi ridículo y tal vez hasta absurdo imaginar las paredes de las cuevas llenas de figuras de animales como misteriosos retablos de deidades representadas en forma teriomórfica. Sin embargo, resulta sumamente congruente con el teriomorfismo de la religiosidad telúrica y hasta es una exigencia suya el que algunas figuras de animales pintadas o en relieve estén aureoladas por este resplandor superior, divino, por ejemplo, las serpientes y serpentiformes (Ojo Guareña, Rouffignac, Lespugue, Baume, Pileta, Llonin, Gargas, Latrone), los cápridos y los bóvidos (estos dos últimos, presentes en casi todas las cuevas de arte rupestre) por referirme sólo a tres animales: la serpiente, el toro y el macho cabrío, que preferentemente estuvieron vinculados con la madre Tierra[4].

4 Cf. M. Guerra, *Constantes religiosas...*, 519-560.

V.

¿Evolución religiosa de la humanidad?

En la historia religiosa de la humanidad ha habido y hay creencia en la divinidad y ateísmo o «idolatría», monoteísmo, henoteísmo, politeísmo, deísmo, panteísmo, animismo, chamanismo, magia, fetichismo, totemismo, manismo y otras muchas formas. Parece lógico que la mente humana haya querido introducir un cierto orden en la serie de posibles actitudes religiosas, positivas, negativas e indiferentes. La aparición de la Historiografía Religiosa o la Historia de las Religiones, tanto en su vertiente de ciencia como en la escolar o erección de las cátedras de Historia comparada de las Religiones, coincidió con las décadas de efervescencia del evolucionismo de las especies animales, sin excluir al hombre. De ahí que resulte hasta cierto punto lógico y obvio que el primer criterio aplicado fuera el evolucionista.

Evolucionismo progresivo

El evolucionismo es una hipótesis filosófica, trasladada del campo de las ciencias naturales al de las del espíritu y, naturalmente, entre éstas también a la Historia de las Religiones. Según esta teoría las reli-

giones se habrían gestado, nacido y desarrollado como los seres y organismos vivos, o sea, evolucionando desde lo amorfo e imperfecto a lo más perfecto y diferenciado. Se trata, pues, de un evolucionismo progresivo que, según sus defensores, se apoya en dos principios básicos: el del progreso continuo y el de la evolución uniforme, unilineal.

Si hacemos caso de los defensores del evolucionismo progresivo, en la postura religiosa del hombre la humanidad habría recorrido un camino, cuyas dos últimas etapas de ordinario coinciden; serían el politeísmo y el monoteísmo —por este orden—, si bien las anteriores varían de acuerdo con el criterio o mentalidad de cada estudioso. He aquí unas cuantas etapas propuestas por distintos autores desde hace algo más de un siglo: A. Comte (fetichismo, politeísmo, monoteísmo); J. Lubbock (ateísmo, fetichismo, totemismo, chamanismo, antropomorfismo politeísta, monoteísmo), E. B. Tylor (animismo, manismo, fetichismo, politeísmo, monoteísmo), J. F. Frazer (magia, animismo, religión), R. Marett (animatismo o preanimismo, magia, animismo, politeísmo, monoteísmo), Max Weber (preanimismo, politeísmo, monoteísmo), A. Hauser (premagia, magia, religión), J. W. Hauer (creencia en el mana, magia, creencia en el alma y polidemonismo, monoteísmo telúrico, monoteísmo celeste, monoteísmo religioso-ético), R. Thurnwald (teriomorformismo o culto de los animales en el tiempo de los predadores, totemismo en el de los cazadores, animismo, demonismo, divinidad y deificación en el período agrícola, creencia en un gran dios —generalmente el ancestro de la raza— en la época de los pastores, politeísmo, gnosis), A. E. Jensen (un dios del cielo considerado como creador en la época de los pueblos cazadores, en la de los labradores creencia en la divi-

nidad —*dema*—, término este último de los marind-anim de Nueva Guinea, significativo del «ancestro» o primer antepasado; en tiempo de las grandes civilizaciones transformación del *dema* en dios), L. Cencillo (etapa de la evolución del culto y de las creencias: veneración del Espíritu de los animales y de la madre Fecunda en el paleolítico, de los antepasados en el mesolítico, del Principio vital en el neolítico; después el politeísmo y monoteísmo) y, por último, según H. Spencer, el sentido religioso del hombre partió del animismo y, según los marxistas —como A. Gurew— fue precedido de un prolongado período de ateísmo.

El evolucionismo regresivo

La concepción del evolucionismo progresivo, llamado de ordinario simplemente evolucionismo, según la cual los clanes, tribus y pueblos se han ido elevando progresivamente a creencias y prácticas religiosas más depuradas y perfectas, debería ser expuesta por sus defensores como hipótesis o teoría. Pero de ordinario no ocurre así, sino que el evolucionismo es un *a priori* dado por válido y verdadero sin más; la discusión y teorías surgen a continuación a la hora de señalar las diferentes etapas de esa evolución. Mas, como toda hipótesis, si quiere pasar a tesis, debe someterse al control de los hechos y que éstos la respalden. Justo esto es lo que no se hace. Los defensores del evolucionismo rechazan por principio apriorístico como inadmisible cualquier otra teoría, como la de la creación en el plano antropológico (verdad según la fe cristiana e hipótesis desde un punto de vista científico) o la de una revelación primitiva en lo religioso. Este proceder refleja ya un dogmatismo, contrario al método

histórico-científico, que implica un juicio filosófico, anterior al examen de las pruebas, lo que supone un prejuicio.

Una de las conclusiones más trascendentales de los estudios modernos de historiografía religiosa ha sido la demostración de la existencia de la creencia de la divinidad en todos los pueblos, tanto en los civilizados como en los denominados «primitivos» o, para hablar con mayor precisión, en los carentes de escritura, ya que «primitivo» es un término y concepto abandonado actualmente en los escritos de etnología. La razón salta a la vista. La cultura de los pueblos carentes de escritura, clasificables en cierto modo como «arcaicos», en no pocos casos son, desde el punto de mira histórico, más recientes que pueblos de cultura superior más antiguos, dotados asimismo de escritura, y a los que nunca se les aplica la designación de «primitivos». Pensemos en los antiguos egipcios, babilonios y asirios por una parte y, por otra, en algunos de los actuales pueblos de Africa y Oceanía carentes de escritura. Evidentemente la fe o creencia en la divinidad monoteísta no entraña la uniformidad en los rasgos definitorios del Ser Supremo. Pero esto acaece también en las religiones de nuestro tiempo. Así, por ejemplo —aunque coincidan en lo esencial— difieren la imagen y el concepto que de Dios tiene un místico, un teólogo o un cristiano vulgar sin especial formación religiosa. A su vez el sufí islámico tiene una fe en Alah muy diferente de la del teólogo musulmán, encuadrado en la constante «ortodoxa», no en la vivencial «heterodoxa» de los sufíes. Ocurre lo mismo en el hinduísmo, donde no se parecen mucho la actitud básicamente teísta de los adeptos de la *bhakti* y la panteísta de los autores de la mayoría de los Upanisades. Pero es fácil comprobar que el nú-

cleo coincide y que, además, es monoteísta, si despojamos de los rasgos diferenciales a la creencia en la divinidad entre los pueblos sin escritura.

Resulta curioso observar que fue A. Lang, ardiente defensor del animismo de Tylor, el primero en sostener el monoteísmo como principio fundamental de la religión y como forma religiosa originaria. Su radical cambio de postura se operó tras un profundo estudio de los pueblos «sin escritura» de nuestros días.

La creencia en el dios supremo de estos pueblos carentes de escritura y de los civilizados de la antigüedad no es una hipótesis ni una teoría, sino un fenómeno fáctico, una tesis avalada por los hechos y por la realidad de las creencias y prácticas religiosas. Aparte de A. Lang merecen ser mencionados Preuss y, sobre todo, W. Schmidt con su obra monumental en doce volúmenes acerca de la idea de Dios en los pueblos, especialmente entre los primitivos (Münster, 1912-1949); es un estudio sugerente y muy valioso para un análisis histórico-etnológico más que para una síntesis de fenomenología de la religión. Es forzoso añadir los distintos autores pertenecientes a la Escuela Etnológica de Viena y sus trabajos de investigación etnográfico-religiosa. Destacan asimismo E. Pettazzoni y G. Widengren, que hablan de fe en el dios supremo, pero no de monoteísmo.

Ya no hay razones para admitir que la figura del dios supremo, ético, moral, causa del cosmos y determinante de la vida y destino del hombre sea producto de un prolongado proceso evolutivo. La etnología histórica demuestra que: *a)* la creencia en un dios supremo se encuentra precisamente en los pueblos etnológicamente más antiguos, y *b)* que se halla en todos los pueblos de este tipo, quizá con alguna excepción confirmatoria de la regla general por contras-

te y como por rechazo. Mi interpretación religiosa del arte rupestre lleva a la misma conclusión respecto de las creencias del hombre paleolítico, artífice del arte rupestre conservado hasta nuestros días [1]. La causa por la que no se valoró durante varios decenios la importancia de esta creencia monoteísta, radica —como acertadamente ha expuesto Preuss (1926)— en la dificultad de compaginarla con la corriente entonces de moda. En una época en la que florecía el evolucionismo progresivo y la teoría del mana, sin estar justificada por la razón (como se ha demostrado posteriormente) en cuanto fuerza difusa e impersonal, no se podía concebir la fe en un dios supremo sino como estadio final de la evolución. Por eso se dejó a un lado y se le tachó de influjo cristiano.

Por otro lado, el monoteísmo nunca se ha impuesto como resultado de especulaciones filosóficas ni en las grandes religiones monoteístas (islamismo, judaísmo, cristianismo) ni entre los pueblos sin escritura. Así nos lo dice la historia al señalar que la aparición se debe a personas «proféticas», a personas que hablan en nombre de la divinidad tras recibir su Palabra o Revelación (Abraham, Moisés), tras una profunda experiencia religiosa (Mahoma, Buda, Jina, Zarathrustra o Mani) y, en el caso del cristianismo por manifestación del mismo Dios hecho hombre, Jesucristo. En cualquier caso se manifiesta el mensaje con tal fuerza que incide vitalmente en quienes lo escuchan y siguen. Valórese asimismo el desconocimiento total del origen de las religiones telúricas, mistéricas, celestes y étnico-políticas. Probablemente las causas de la aparición de las religiones no cristianas permiten conce-

1 Cf. M. GUERRA, *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenses*, Facultad de Teología, Burgos, 1973, 149-216, 519-560.

birlas como llamaradas de lo que pudo ser la Revelación primitiva. Véase en el capítulo II otras reflexiones sobre la revelación primordial primitiva.

Cada vez hay una mayor unidad al reconocer, como ha escrito un crítico hablando de los procedimientos y aserciones apriorísticas de los evolucionistas progresivos, que éste no es sino «un juguete barato para la diversión de niños grandes» (B. Laufer). Los defensores del evolucionismo regresivo, en general, invierten el orden del proceso de la religiosidad de la humanidad respecto del progresivo. En vez de la progresiva elevación y perfeccionamiento ponen una gradual degradación. Las formas religiosas más rudimentarias: fetichismo, animismo, totemismo o magia serían degeneraciones del buen vino religioso.

Ni evolucionismo progresivo ni regresivo

En contraposición con las teorías sobre el origen de la religión, de impronta marcadamente evolucionista en cualquiera de su doble dirección progresiva o regresiva, los estudios más recientes acerca de los temas de la historia de las religiones insisten en que la religión no es un fenómeno explicable en clave evolutiva. Es ante todo un hecho histórico, una realidad vital que emana de una actitud humana inherente a la misma naturaleza del hombre, esto es, a su contingencia y sentido de la misma, su dependencia objetiva, subjetiva o reconocida respecto de un Ser supremo, de un Absoluto personal, origen de su ser, fin de su existencia, satisfacción de sus ansias más profundas y connaturales de verdad, bondad y belleza, en una palabra, de felicidad perenne y a la vez determinante de su destino.

Las diferentes teorías evolucionistas, una tras otra, han ido poniéndose en el candelero de la historiografía religiosa, dejando poco después su lugar a la siguiente. En contra de su orientación es forzoso reconocer que resulta imposible establecer un orden cronológico de las creencias religiosas como el geólogo la puede hacer de la génesis e historia de las rocas o el arqueólogo de los estratos superpuestos de un yacimiento. Es muy aventurado, por no decir imposible, graduar la naturaleza de la religiosidad del hombre, que radica en su interior aunque trascienda al exterior de diversos modos. En la historia de la humanidad ha habido ateísmo, magia, totemismo, politeísmo, animismo, fetichismo, y lo sigue habiendo en nuestros días; unas veces desacralizados o secularizados. No obstante, más que etapas de un recorrido, estas degeneraciones religiosas parecen encubrir el rescoldo monoteísta y personal que, por un proceso de irradiación, irá calentando e iluminando su entorno hasta que la diafanidad del sol cristiano, de la Revelación divina, lo clarifique e impregne todo. Las religiones no cristianas son manifestaciones de algo ya existente, el desarrollo de una semilla sembrada en la inteligencia y en el corazón humanos, que florece y fructifica en frutos más o menos sanos.

La gráfica de la Historia de las Religiones, si así puede hablarse, describe no una línea ascendente, como afirma el evolucionismo progresivo, ni descendente de acuerdo con el regresivo, sino una circunferencia en cuanto el cristianismo entronca, a través del yahvismo israelita, con el monoteísmo «primitivo» o primordial, núcleo rudimentario de la actitud religiosa de la humanidad. Muy pronto o, si se quiere, ya desde el comienzo este núcleo se vio envuelto por los sucedáneos y por el follaje ahogador de la verdadera reli-

giosidad (magia, animismo, etc.), y la corrupción del monoteísmo. Sobre todo se asemeja a un núcleo luminoso que, en irradiación, lentamente va aclarando su entorno entenebrecido, a medida que el hombre perfecciona los instrumentos de conocimiento y dominio de lo terreno y humano, sacralizado a veces por ignorancia.

Al menos por lo que se refiere a la religiosidad prehistórica más antigua de las conocidas, la telúrica, la dirección y prioridad corresponde —según hemos visto— al elemento teísta, propiamente religioso (creencia en la diosa madre Tierra, suprema divinidad personal), de ella pronto se desglosó su fuerza (fertilidad agraria, fecundidad animal y humana) personificada en su animal teofánico: la serpiente y, más tarde, en el joven dios que muere y resurge. De esta forma se pasó del monoteísmo al henoteísmo en el sentido estricto de este término. Además, el recuerdo mítico presenta a esta divinidad suprema, concebida como mujer y madre, cogida de la mano con el dinamismo o magia (fuerza mágica de la tierra, traspasada a la serpiente) y del manismo, animismo (el mundo de los espíritus, la serpiente como encarnación y sostén de las almas) [2], lo mismo vale para las religiones celestes. Así, por ejemplo, el politeísmo de los diferentes pueblos indoeuropeos (helénicos, romanos, celtas, indoiranios, hititas, eslavos) probablemente fue precedido por el monoteísmo del grupo de origen antes de su disgregación en pueblos diferentes.

Evidentemente, al hablar del monoteísmo originario, lo entiendo en un sentido rudimentario; no hablo

2 *Ibidem,* 541-550. M. GUERRA, *La serpiente, epifanía y encarnación de la suprema divinidad telúrica: la diosa Madre Tierra,* «Burgense», 3 (1965), 9-71.

de una elaboración más compleja ni de una disquisición teológico-filosófica. Ni la religiosidad telúrica ni la celeste poseían un *corpus* o conjunto doctrinal, dogmático, tal como ahora lo entendemos. A la hora de iniciar esta elaboración doctrinal en sus formas elementales, al pretender configurar de un modo sensible la naturaleza del ser supremo es cuando puede surgir su deformación y degeneración. Así sobrevendría, por ejemplo, la representación al modo humano o al animal. La doble interpretación: dioses en forma animal o humana se presenta como una bifurcación del monoteísmo elemental; es como el hilo lógico revestido del vistoso ropaje mítico; como dos senderos enramados que, arrancando de la unidad del Ser primero y supremo, se diversificaran por vericuetos y figuraciones secundarias de dioses y diosas. Conviene recordar que la divinidad no es ni hombre ni animal. Por consiguiente, a la hora de su conocimiento y de su representación sensible tan impropia y, a la vez, tan apropiada es el antropomorfismo (figuración humana) como el teriomorfismo (animal). En cualquier caso el primer «Porque» personificado y personal, la Causa primera, pondría al alcance sensorial del hombre primitivo la respuesta y explicación de su continuado «por qué» ante los múltiples misterios ordinarios y extraordinarios, con los que topaba a cada paso en el cosmos, la naturaleza, en su familia, su clan y hasta en sí mismo.

Si resulta inadecuado hablar de evolucionismo de la religión puede hablarse de «evolución» en algunos elementos religiosos en cuanto la luz, ciertamente no muy potente, del ascenso inicial a la divinidad personal y única pudo quedar como sofocada bajo el follaje abundoso, indicio frecuente de carencia de fruto, de las posturas no auténticamente religiosas: magia,

animismo, etc. Pero a poco que se reflexione se caerá en la cuenta de que en realidad no se da «evolución», sino cambio, diferenciaciones en explicitación o en las manifestaciones de lo religioso. El proceso cambiante no afecta a todo lo «religioso», tanto al núcleo como a sus derivaciones más o menos periféricas; no se ha operado en lo religioso ni en lo sagrado original o primario (reconocimiento de la dependencia del hombre respecto de la divinidad) sino —a veces— en las múltiples manifestaciones de lo religioso derivado o secundario (ritos de iniciación, de reconciliación, lugares y tiempos sagrados, recursos ascéticos y unitivos con la divinidad, rituales cúlticos y sacrificiales) así como en las matizaciones predominantes en el conocimiento de la divinidad.

Al hablar de la magia se expuso su interpretación primera, propugnada por Frazer. También quedó indicado cómo la explicación actual lleva a establecer la coexistencia de la religión y de la magia, aunque sean dos concepciones diferentes e incluso diametralmente opuestas en no pocos aspectos, incluso de los esenciales. Lo mismo vale para la superstición. Véase diversas precisiones en torno a la magia, la superstición y la oración del hombre religioso en el capítulo IX.

Por otra parte, la sucesiva suplantación de las degradaciones religiosas en su puesto y función de estadio primero de la evolución religiosa de la humanidad proclama la falta de consistencia e incluso la fragilidad de la misma teoría evolucionista. Prescindo ahora de la inconsistencia científica, cada vez más afianzada en los investigadores biológico-matemáticos, del evolucionismo antropológico, base del religioso[3]. In-

3 Cf. la exposición en mi libro *El enigma del hombre*, EUNSA, Pamplona, 1978, 185-202, y la bibliografía correspondiente.

cluso a algunos de estos supuestos estadios, como el totemismo, es común concederle ya más valor sociológico (normas matrimoniales, etc.) que religioso. A su vez el mana, presupuesto esencial de la magia, va unida siempre a seres personales superiores y nunca queda reducida a una fuerza difusa e impersonal como se pensaba hasta hace poco.

Elementos mágicos, supersticiosos y animistas existen o pueden existir en las personas que profesan cualquier religión, mucho más en las de menor formación religiosa; también aparecen, aunque de signo secularizado, entre los escépticos y los ateos. Por lo mismo es de suponer su presencia durante el paleolítico; probablemente existiera con mayor virulencia en esa época, habida cuenta de las condiciones de vida del hombre dentro y fuera de las cavernas. Por otra parte, las creencias mágicas, animistas o fetichistas, son compatibles con la fe en un ser supremo, con el monoteísmo. Así, por ejemplo, la mitología ártica recoge la creencia en el *lecan* o soporte material inerte, que puede ser de cualquier materia (piedra, madera, nieve o simplemente representado: pinturas y grabados) y en el *ongon,* es decir, el espíritu, de ordinario el alma de un difunto o de un animal matado. Pero esta creencia presupone un olimpo con un demiurgo, el dios llamado Noun o Koudai, según las diversas tribus. Lo mismo acontece en numerosos pueblos primitivos actuales de Africa. La mayoría de ellos creen en un ser supremo, dueño del universo, emisor de una fuerza vital que parte de él, dinamiza a todos los seres y a él retorna. Y, al mismo tiempo, creen en los espíritus, a los que les rezan por considerarlos sumamente activos en la doble dirección benéfica o maléfica.

El aniconismo divino o carencia de imágenes de la divinidad (entre los bantúes y los nxingas) y, por la otra parte, la abundancia de fetiches, de ceremonias misteriosas, de las velas en relación con los espíritus, así como los ritos de impronta mágica explican que la mirada superficial de investigadores de paso, que no permanecieron prolongadamente entre estas tribus, se haya quedado en el animismo sin llegar a descubrir su engarce con el monoteísmo. En varios casos el resultado ha sido nefasto, pues catalogan el animismo, la magia o el fetichismo como estadios previos al monoteísmo y a la religiosidad auténtica.

A este respecto considero oportuno traducir unas precisiones de W. Schmidt en torno al monoteísmo: «Si se trata de tomar postura respecto al rechazo de *mono* ("Uno, Unico"), es necesario primero precisar el concepto de *monoteísmo auténtico*. En mi opinión, éste no queda suprimido, ni tan siquiera puesto en duda, cuando una religión admite junto al ser supremo una serie de otros seres superiores, que son objeto de fe y de veneración. Esta situación ha de ser tenida como verdadero monoteísmo en los casos siguientes: *a)* primero, cuando esos otros seres superiores son creaturas del ser supremo y de él reciben su fuerza y sus facultades; *b)* segundo, cuando el ser supremo los vigila en el ejercicio de esas funciones».

Si se cumplen estas condiciones, esos seres «superiores» al hombre no pueden ser denominados «dioses» y, por consiguiente, no es posible hablar de varios dioses ni de politeísmo. El monoteísmo quedaría debilitado si faltara el segundo presupuesto: la dependencia respecto del ser supremo en su actuación y mucho más si no se da en cuanto a su subsistencia o permanencia en el ser. Pero sólo desaparecería el monoteísmo si no dependieran del Ser supremo para

empezar a ser, es decir, si el Ser supremo no fuera la causa y el origen de su ser y de su existencia. Por eso, a nadie se le ocurre negar el monoteísmo del cristianismo a causa de la fe cristiana en los ángeles, en los demonios, en la inmortalidad del alma ni el del islamismo por la creencia de los musulmanes en los ángeles o en los *genios*.

Igualdad fundamental del hombre de todos los tiempos, desigualdad instrumental, técnica. La naturaleza humana, en sus constitutivos esenciales, es idéntica desde que el hombre es hombre. Por definición el hombre es un animal racional. Y desde el instante en que hubo un ser racional pudo ascender al conocimiento de la divinidad por medio de la razón. Por eso, la definición completa del hombre es la que lo considera animal racional, religioso [4].

Ateniéndonos a las huellas humanas que conocemos no existe diferencia apreciable entre el grado de inteligencia del hombre paleolítico y del actual. Lo demuestra la maestría y perfección de muchas obras rupestres, conseguida con medios de expresión mucho más elementales. Con óxido de minerales, carbón, tuétano de los huesos, materias grasas destiladas de los cuerpos de animales asados, un buril de sílex, como paleta la huella de erosión de la pared rocosa (Palomera, Sotoscueva), a la luz inquieta de una lámpara pétrea de sebo o de la fogata de enebro o monchino el hombre del paleolítico reciente nos ha legado obras de arte impropiamente llamado «primitivo», si este término recibe algún significado diferente del simplemente temporal. La rudimentariedad de los instrumentos destaca, con relieve inversamente proporcio-

4 Cf. M. GUERRA, *El enigma del hombre,* EUNSA, Pamplona, 1978, 165-184.

nal, el grado de inteligencia de los artistas prehistóricos.

Cuando Marcelino S. de Sautuola descubrió en 1879 el conjunto altamirense de pinturas y grabados se convenció de su antigüedad. Posteriormente emprendió una campaña en la que sólo consiguió el apoyo de Juan Vilanova y Piera en España y la de Piette en Francia. En vano frecuentó Sautuola los congresos europeos. No logró que le escucharan. El Congreso Internacional de Arqueología y de Antropología prehistórica, celebrado en Lisboa en 1880, ni se dignó plantear el tema de Altamira. La razón era, al parecer, evidente: obras tan perfectas de pintura no pudieron ser pintadas por hombres tan primitivos como los del paleolítico. Se atribuyó la falsificación a los soldados romanos en sus ratos de ocio durante la guerra contra los cántabros e, incluso, a la acción de los jesuitas, desacreditadora de la prehistoria (G. de Mortillet).

La autenticidad de Altamira solamente se planteó cuando Breuil, Peyrony y Capitan descubrieron en 1901 el arte rupestre de Font-de-Gaume y de Combarelles. Entre tanto, incomprendido, había muerto Sautuola en 1880. Doce años después Emile Cartailhac se retracta y publica su «*mea culpa* de un escéptico» (título de un artículo suyo) entonando el «ya no hay razón para dudar de la antigüedad de las pinturas de Altamira». En compañía de Breuil peregrinan ese mismo año a Altamira para depositar una corona de flores y de desagravio sobre la tumba del descubridor.

En el hombre, como en el cosmos, hay cosas que cambian y cosas que permanecen. Pero el hombre mismo en su constitución radical sigue siendo esencialmente el mismo. El hombre moderno no es más inteligente (no digo más intelectual ni instruido) que los

artistas prehistóricos de Altamira, Lascaux y Ojo Guareña (Sotoscueva) ni que los contemporáneos de Homero, Sócrates o Fidias. La diferencia radica en que en la era atómica disponemos de recursos técnicos que ellos no poseían. Lo que ha progresado es el conocimiento que tenemos tanto de las cosas como de nosotros mismos; y ha repercutido en el perfeccionamiento de los instrumentos de labranza, médicos, psicotécnicos, de perforación de las entrañas de la tierra, de ascenso por los espacios siderales, de observación telescópica o microscópica, etc. Merced a estos instrumentos avanza el hombre en la investigación y, a veces, modifica los acontecimientos ambientales. En varios aspectos consigue domesticar las fuerzas brutas de la naturaleza o de los animales que, sin embargo, otras veces se encabritan, escapan al control humano y aplastan al hombre inerme.

Ya no hay duda de que la diferencia entre el enfermo y el sano, entre el hombre occidental de nuestros días y el «primitivo» de Africa, Australia o de la Patagonia no proviene de una naturaleza distinta, sino del diferente grado de cultura-civilización, no radica en los «componentes» sino en su organización. Esto mismo puede aplicarse a la religiosidad de nuestro tiempo y a la del prehistórico. La luz de la inteligencia constitutiva del *homo rationalis* y la del conocimiento de la divinidad, unida a la vivencia de su contingencia o religación respecto de la misma, característica del *homo* en cuanto *religiosus* es, fundamentalmente, la misma en todos los períodos de la humanidad, si prescindimos de la luz superior de la Revelación divina. Aparte de ésta, existe la diferencia de que se han hechos transparentes zonas antes opacas, aunque otras siguen siéndolo aún ahora (problema del mal, del dolor, del pecado, de la muerte). El sentido

religioso más puro, el monoteísmo, como el sol existente durante la noche pero todavía invisible, se presiente hasta en las formas religiosas más degradadas. En cualquier época y vivencia personal o colectiva del sentido religioso es posible la interposición de nubes e incluso de niebla cerrada que parecen haberlo apagado. Incluso es compaginable con la luz lunar. La luminosidad religiosa llega a su esplendoroso cenit con el cristianismo. Así, en la medida de su penetración, va eclipsando la apariencia religiosa de las distintas formas de religiosidad desvirtuada (animismo, magia), y como reflejada al modo de la luz lunar.

Exigencia religiosa, monoteísta, del hombre más antiguo. El grado de inteligencia del hombre paleolítico era igual o muy similar al del actual, con la particularidad de que no sólo no imposibilitaba el concepto monoteísta de la divinidad, sino que lo favorecía. La experiencia cotidiana, junto con la psicología y la pedagogía, han llegado a un principio irrefutable: el tipo concreto y concretizador de la razón humana durante la niñez. A su vez, la lingüística ha demostrado que en su infancia histórica los pueblos se mueven también en lo concreto. Para convencerse basta hacer un estudio comparativo del latín preciceroniano, ciceroniano y medieval. El latín medieval y posterior de la filosofía escolástica es paradigma de lengua filosófica, plena de significantes y de significados abstractos, universales. En cambio, antes de Cicerón (siglo I a. C.) es también modelo, pero de lo contrario, o sea, de una lengua concreta, de lo real y sensible. Cualquier estudiante de la estilística latina conoce los esfuerzos que es necesario hacer para sensibilizarse a esta característica del latín antiguo y verter los abstractos castellanos en concretos (substanti-

vos, adjetivos neutros, participios, oraciones subordinadas circunstanciales, etc.) latinos y viceversa.

El hombre «sin escritura» y, por lo tanto, no «intelectualizado», como ahora el niño o el labrador, ve realidades concretas: un niño, una flor de pétalos y color preciso, un pájaro de plumaje, colorido y trinos propios y distintos de los de las restantes aves; a su vez, ve causas concretas: este padre, este árbol, este animal a los que designa más por su nombre específico (caballo, bisonte, encina, jilguero, etc.) que por el genérico (animal, árbol, etc.). El hombre primitivo, como el niño o el labrador, no ve ni piensa predominantemente en «el padre», «el árbol», «la flor», «el animal», términos abstractos y universales, válidos para todos los de su género o especie, aunque no designen a ninguno en concreto.

Es asimismo significativo la carencia ordinaria de artículo en el estadio primero de los idiomas. Y, sobre todo, resalta el predominio de lo concreto de acuerdo con el dato lingüístico, según el cual el artículo, antes de poseer esta categoría gramatical, fue propiamente pronombre demostrativo y, por lo mismo, concretizador. Este fenómeno es evidente en el griego de los poemas homéricos. El mismo camino recorrió el artículo en las lenguas romances; procede del pronombre demostrativo del latín (así en castellano *el, la, lo* de *il-le, il-la, il-lum*).

Por el mismo proceso desde los fenómenos y realidades concretos, tanto extraordinarios (tormentas, rayos, despertar primaveral de la vegetación, etc.) como ordinarios (cielo estrellado o azul, flores, ríos, etc.), el hombre prehistórico asciende por la doble vertiente celeste y telúrica a la cima no de la divinidad (abstracto), sino del dios padre (religiones celestes) y de la diosa madre (religiosidad telúrica).

Los signos abstractos más antiguos que nos han llegado datan del paleolítico superior (triángulos, flechas, tectiformes, grabados macarrones, etc.). Mucho antes el hombre tendría también la capacidad de abstracción, indicio evidente de racionalidad; pero esto no nos importa desde el punto de vista religioso, puesto que la religión no necesita de abstracciones ni de ideas generales en el sentido que suele darse a estos términos. No hay que confundir religión y filosofía de la religión. Esta ciencia, lo mismo que la teología, desaparecería si la despojáramos de las nociones abstractas. Pero la religión, en su núcleo esencial, puede vivir sin ellas. De hecho la divinidad no es una idea universal, abstracta y como difuminada, sino una realidad muy concreta; no es «la divinidad», sino «un ser supremo, personal», un «dios», representado con rasgos determinados de hombre, de mujer o de animales. Así la conciben los pueblos más «primitivos» de nuestro tiempo, como los pigmeos bambuti, los negritos, los fueguinos.

La divinidad, tanto en los pueblos «sin escritura» como en los dotados de ella, en los mitos como en los ritos, es una persona, nunca un simple concepto a no ser —a veces— en las especulaciones que la convierten en objeto de estudio sin apenas vinculación personal. Es acertada la observación del gran filólogo Wilamowitz: *Zu einem Begriffe betet kein Mensch* («Nadie reza a un concepto»). La misma idea de mana, descrita anteriormente por algunos autores como fuerza abstracta, depende de este Ser supremo, relegado en varios casos a la condición de *deus otiosus*. Por tanto, la religión, en su sentido estricto, concebida como relación entre el hombre y un ser supremo se adecua perfectamente a todos los hombres, tam-

bién a los más antiguos por muy «primitivos» que se les considere.

El origen del politeísmo

Son muchos los diferentes factores que han influido en el origen del politeísmo o creencia en «muchos dioses».

Deificación de diversas fuerzas naturales, dependientes del Ser supremo. En la medida en que el dios supremo se convirtió en un *deus otiosus* («dios ocioso, inactivo») sin influjo en la vida diaria, sus adoradores corrieron el riesgo de divinizar a seres inferiores a dios, pero superiores de algún modo a ellos mismos, o a las fuerzas sobrehumanas relacionadas con él. Así con el paso del tiempo las fuerzas cósmicas: el viento, el rayo, los astros, la lluvia, el trueno, el mar, etc., en vez de ser concebidas como manifestaciones del supremo dios celeste terminaron por independizarse. En no pocos casos y circunstancias son elevados al rango de dioses supremos o, al menos, al de deidades sometidas a la suprema divinidad celeste.

A juzgar por todos los indicios lingüísticos conocidos, este fue el proceso que se operó entre los indoeuropeos. En su origen, probablemente, tenían un concepto monoteísta de la divinidad, pero los pueblos derivados e históricamente conocidos como los griegos, los romanos, los iranios o los celtas son ya politeístas, provistos de una abigarrada mitología de signo predominantemente celeste.

Individualización divinizada de las diferentes designaciones de la misma divinidad. Palefato (si-

glo II a. C.), autor del tratado *De las cosas increíbles,* interpreta arbitrariamente los mitos de la antigüedad y atribuye el origen de no pocos a la confusión de las palabras o a etimologías caprichosas; de este modo se adelantó a Max Müller (siglo XIX) cuando anuncia el adagio *nomina numina,* o sea, la pluralidad de «nombres» de la divinidad dio lugar a la pluralidad de «seres numinosos», de «deidades».

De hecho, en el culto tributado a la divinidad e incluso en el dado a cada uno de los componentes de un panteón politeísta, se observa a veces la tendencia a concebir sus epítetos más característicos con valencia propia, es decir, como deidades independientes y distintas. Por este procedimiento la diosa salvadora (Hygieía) surgió de la desvinculación de una de las actividades de Palas Atenea, llamada así en el mundo helénico arcaico. Paradigmática a este respecto es la religión romana. En ella una divinidad distinta es patrona de cada una de las diferentes etapas, tareas y aspectos del trabajo agrícola o de la concepción y del parto humano, y es designada por un epíteto distinto.

Con el tiempo todas quedan erigidas en un dios o en una diosa independiente, a la que es preciso invocar en su respectivo momento si se quiere alcanzar el fruto apetecido o el resultado feliz de la acción. Así, ya en los primeros siglos cristianos, existe un dios que cuida cada tarea y tiene como nombre propio, en mayúscula, el epíteto tradicional que antes se aplicaba a la divinidad, protectora de todo el trabajo agrícola; tenemos a *Sterculius,* que atiende al estercolero; a *Veruactor* para el primer laboreo del terreno; *Redarator,* para la segunda arada; *Imporcitor,* para la tercera; *Sator,* para la siembra; *Abarator,* para la arada destinada a cubrir la siembra; *Occator,* para la labor de la grada, etc. Basta leer el capítulo VI de la *Ciudad*

de Dios de San Agustín, para comprobar la capacidad deificadora de los romanos y su minuciosidad en atribuir un protector divino a cada uno de los aspectos de la actividad humana. De algún modo son, por lo que respecta a los hombres, una especie de «dioses instantáneos» en cuanto que solamente se les recuerda en determinados momentos de la vida humana, y que su eficacia sobrehumana queda reducida a instantes muy precisos y a parcelas muy reducidas.

Personificación y divinización de los atributos de la divinidad. Mas esta evolución hacia el politeísmo por medio de la individualización de los diferentes epítetos, tiene una raíz más profunda. Se enraíza en la tendencia humana a dividir y contemplar desde distintos ángulos lo que, por su grandeza, desborda el alcance de su mirada, de los sentidos y de la razón. Por eso en no pocas religiones los diferentes atributos de la divinidad suprema: Sabiduría, Omnipotencia, Justicia, Bondad, Verdad, Fidelidad, etc., se convierten en deidades con existencia, atribuciones y culto propios.

La religión romana nos ofrece profusamente una bien surtida colección de cualidades abstractas divinizadas. En cambio, en el panteón fenicio, en el acadio y en el mesopotámico la mayoría de ellas, especialmente la Justicia y el Derecho, aparecen como hijos del dios supremo Samas. Es bien conocida la lucha enconada mantenida en el islamismo por los defensores y los negadores de la doctrina acerca de la eternidad de los atributos de Alah. Los adversarios —desde un punto de vista histórico y fenomenológico— tienen razón en el fondo al tachar a los contrarios de politeístas, ya que, aunque afirman de palabra el mo-

noteísmo, favorecen, de hecho, la evolución hacia el politeísmo.

Ya se indicaron, al hablar del zoroastrismo, los siete *amesha spentas* que en el Awesta antiguo son seres intermedios e intermediarios entre los hombres y Ahura Mazda, al que están sometidos; según algunos intérpretes —los menos— serían nociones abstractas de cualidades divinas, pues así lo indican sus mismas designaciones: justicia, obediencia, verdad, etc. Sin embargo, en el Awesta reciente aparecen ya dotados de personalidad propia e independiente; constituyen un grupo de siete dioses. El mismo proceso ocurrió en el cortejo, casi paralelo si bien antitético, del Principio del mal. De este modo el dualismo teológico, típico del zoroastrismo, se transformó en politeísmo, aunque siempre ocupen un puesto especial tanto el Principio del bien o Ahura Mazda como el del mal, Ahriman.

Influencias del localismo cultual. En el proceso evolutivo hacia el politeísmo a partir de un concepto monoteísta de la divinidad o hacia una multiplicidad más prolífica de dioses y de diosas, cuando la desmembración se opera dentro de religiones ya politeístas, influyó sin duda el culto tributado a la misma divinidad en diferentes lugares y regiones. En cada uno de los cultos locales la misma divinidad era designada y diferenciada por epítetos distintos. Así, por ejemplo, Zeus es llamado *Asios* en Asos de Creta, *Dodonaíos* en Dodona, *Elymnios* en Eubea (monte Elimnio), etc.

A veces este culto local adquiere tal categoría, se reviste de tal esplendor, que atrae a muchos devotos y, otras veces, se desconectan entre sí los diferentes lugares de culto por culpa de las guerras o por su en-

cuadramiento en naciones distintas, de modo que en cada uno de ellos, al menos en los más importantes, se presenta como un dios independiente. Esta clase de dioses, verdaderamente «locales» son en el espacio lo que antes hemos denominado «momentáneos, instantáneos» en el tiempo. El ámbito de su acción e influjo divinos y a la vez su existencia en cuanto creída se vincula a un lugar o instante determinado.

Deificación de los antepasados más ilustres. Por fin conviene señalar otro camino, el de la «apoteosis», entendido este término en su valor etimológico, es decir, como la «deificación» de los antepasados más ilustres y de los hombres benefactores del pueblo.

Ya Heródoto (siglo V a. C.) sostiene que algunos dioses habían reinado sobre la tierra y que algunos héroes habían sido divinizados con el paso del tiempo; pero fue Evemero (siglos IV-III a. C.) el que dio forma a esta teoría, llamada *evemerismo,* cierta en algunos casos. Esta explicación, favorecida por algunas tradiciones locales, recibió el espaldarazo oficial tras la apoteosis de Alejandro Magno. La deificación de los gobernantes pasó a Roma, donde fueron deificados sus emperadores, al principio después de su muerte y más tarde incluso antes de que esto sucediera. Idéntico fenómeno se observa en numerosos pueblos antiguos.

Basta este muestreo de la evolución de las creencias religiosas hacia el politeísmo que, en realidad, encuentra su clima más propicio en la carencia de una verdadera formación religiosa. La religiosidad popular, con sus muchas ventajas, esconde todavía en nuestros días este riesgo de centrarse en torno a una advocación determinada, a un culto local, a un santo concreto. Y lo hace con manifestaciones a veces no

del todo apropiadas o con un alcance desorbitado. De ahí que en varios casos Dios, Jesuscristo, realmente presente en la Sagrada Eucaristía, queda en un segundo plano e, incluso, hasta olvidado; al menos es lo que puede deducirse por el comportamiento de algunas personas al entrar en una iglesia y dentro de ella.

La historiografía religiosa detecta, a lo largo de la historia de la humanidad, una tendencia innegable hacia el politeísmo. El punto de partida suele ser el monoteísmo, a veces el dualismo (algunas de las diferencias existentes entre el Awesta antiguo y el reciente), y en algunas ocasiones el panteísmo (caso del hinduismo). Incluso, con frecuencia, este fenómeno se opera dentro del seno de religiones politeístas que prolongan así con exuberancia incontenida un politeísmo todavía más complejo, enmarañado y casuístico (caso de la religión romana, etc.).

VI. El ateísmo

Las huellas de Dios impresas en el cosmos y en el hombre

Cueva Palomera, la principal del complejo cársico de Ojo Guareña en Sotoscueva (Burgos), tiene más de 70 Km, en ella, aparte de toda clase de restos prehistóricos hay una galería única que conserva impresas más de un millar de huellas de pies desnudos. Una columna estalactítica tapa parte de algunas huellas, como ya hemos dicho, y certifica la antigüedad de esas pisadas humanas. Las huellas en sí y sus circunstancias nos dicen que hace muchos años anduvo por allí un ser bípedo, de pies con frecuencia varos —efecto sin duda de su no estar nunca calzado— y que entraba allí para algo especial. No se dan pisadas superpuestas, frecuentes en cualquier lugar de paso. Pero ¿cómo era somática, caracteriológica, psíquica, moral y religiosamente ese ser bípedo? ¿Reía? ¿Lloraba? ¿Hablaba? Si le aplicamos esas y otras propiedades, es por analogía con nosotros.

Dios ha dejado impresas las huellas de su omnipotencia, de su belleza, de su infinitud, en el cosmos y en el corazón humano. El hombre puede y debe descu-

brirlas por medio de la razón (dogma de fe, concilio Vaticano I). Pero conviene recordar que Dios no existe porque los hombres lo necesiten. «El desasosiego» del corazón humano «hasta que repose en Dios» —formulado con tanta precisión por San Agustín— demuestra que el hombre, todo hombre —lo reconozca o no— tiene una idea o imagen de El, verdadadera o falsa, y no puede vivir sin un Absoluto que, con frecuencia será Dios, si bien a veces puede ser un «dios» resultado de las ansiedades humanas, un «ídolo» de fabricación personal.

Y esta exigencia de la divinidad o, con otras palabras, de autotrascendencia, es tan inherente a la naturaleza humana que Víctor E. Frankl, fundador de la tercera escuela vienesa de piscoterapia (después de Freud y de Adler) afirma: «Un ser humano está trastornado en la medida en que no ha realizado y vivenciado su autotrascendencia.» Y Karl G. Jung asegura: «Durante los últimos treinta años gentes de todos los países han acudido a mi laboratorio... Entre todos mis pacientes, mayores de treinta y cinco años, no ha habido nadie cuyo problema, en última instancia, no haya sido el de encontrar un sentido religioso para su vida. Puede muy bien afirmarse que cada uno de ellos cayó enfermo porque había perdido lo que las religiones de todas las épocas habían dado a sus seguidores, y ninguno pudo curarse de veras antes de recobrar el sentido religioso.» Pero, repito, Dios no existe porque los hombres lo necesitemos, sino que nosotros lo necesitamos porque El existe y es nuestra causa originaria y nuestro fin, nuestro Todo. Dios existe independientemente de que los hombres o cada ser humano sientan o no necesidad de El.

Mas, ¿cómo es Dios? La razón humana, sin la divina Revelación (fuente más nítida de conocimien-

to de Dios en sí y de Jesucristo, Dios verdadero y hombre perfecto), puede decir muy poco. Además, mucho más que respecto de los hombres de las huellas humanas en cueva Palomera, se apoyará siempre en la analogía con el ser humano; nos dirá siempre más lo que no es Dios que lo que es.

Dependencia del hombre respecto de Dios. Respuesta del hombre: la religión

La religación objetiva del hombre respecto de la divinidad, tanto la inicial como la percibida por cada uno, está exigiendo su reconocimiento por parte del ser humano, es decir, la religación subjetiva; en eso consiste la religión, según Lactancio hasta etimológicamente *(religio* de *religare).* El hombre manifiesta esta religación subjetiva mediante el sacrificio, la oración, y otros ritos presentes en todas las constantes religiosas, aunque tengan rasgos diferenciales.

Pero no todos han admitido su religación y dependencia de la divinidad ni menos aún se han consagrado a una vida espiritual. A estos hombres les llamamos ateos (del griego «sin Dios»), aunque sería más correcto aplicarles el nombre de idólatras. Ateísmo es, pues, la designación de su postura que niega la divinidad distinta, superior y no fabricada por ellos, del mismo modo que religión corresponde a la actitud de los hombres religiosos o personas que admiten la existencia de la divinidad suprema. Al tratar aquí del ateísmo, se completan las posibles actitudes del hombre ante la divinidad: simple creencia espontánea; afirmación refleja, ferviente y mística; la duda, la indiferencia y la negación teórica o práctica de su existencia.

El hombre es un animal racional, religioso. Pero, por lo mismo, es un ser dotado de libertad. Ante Dios puede responder sí o no, aceptarlo o rechazarlo, amarlo, odiarlo o permanecer indiferente en el más acá y en el más allá, donde la división de «los con Dios» y de los «sin Dios» será definitiva, con la consiguiente plenitud (bienaventuranza eterna) o frustración (infelicidad eterna de los condenados) de su ser, así como de su ansia de verdad (inteligencia), de bondad (voluntad) y de perfeccionamiento (autotrascendencia).

Ateísmos impropiamente llamados así

Es de suponer que siempre ha habido ateos y diferentes formas de ateísmo. Pero aquí no hablo de la acusación lanzada contra algunos científicos. Cleantes llamó «ateo» al «Copérnico de la antigüedad», Aristarco de Samos (siglo III a. C.), por defender el movimiento de rotación y de traslación de la tierra —caso Galileo—; *a)* Anaxágoras de Clazomene, (siglo V a. C.) se le acusó de «impiedad» y fue condenado, por lo que se vio obligado a vivir desterrado en Lampsaco para librarse de la muerte; el motivo de su condena: afirmar que el sol no es divino, sino una masa incandescente «de la dimensión aproximada del Peloponeso» (Plutarco, *Pericles*, 32, etc.).

Tampoco me refiero a quienes se apartaban de la religión oficial, insatisfechos de su mitología y ritualismo cultual, ni a los llamados ateos por profesar una religión superior, incompatible con la religión estatal o tradicional. Así, por ejemplo, a los primeros cristianos se les acusó de «ateos», porque rechazaban el abigarrado politeísmo greco-romano y no rendían culto a la constelación de Júpiter-Zeus, Afroditas-

Venus, Apolos, a la diosa Roma y al mismísimo emperador. Los PP. Apologistas (siglo II d. C.) se esforzaron por refutar esta acusación, indicio evidente de que era verdad y de que tenía fatales consecuencias [1].

A su vez, Sócrates (siglo V a. C.) tampoco se libró de ser acusado de «ateísmo» ante el tribunal ateniense, que lo condenó a muerte y que le hizo morir bebiendo la cicuta. Ahora, cualquier conocedor de la doctrina socrática no puede considerarlo ateo; pero Sócrates era muy poco «devoto» de los dioses y diosas tal como los presentaba la mitología. Lo mismo puede decirse de Diágoras de Melos (siglo V a. C.), apodado «el ateo»; no guardaba la ley del arcano o secreto, vigente en las religiones mistéricas bajo pena de muerte, y «hacía pedazos la estatua de Heracles para cocer con las astillas sus nabos» [2]. Huyó de Atenas a fin de evitar la condena a muerte, bebiendo la cicuta. Pero, independientemente de esto, es autor de versos, impregnados de hondo sentido religioso.

¿Ateos o idólatras?

Tiene razón el genial novelista ruso F. Dostoievski:

El hombre no puede vivir sin arrodillarse... Si rechaza a Dios se arrodilla ante un ídolo de madera, de oro o simplemente imaginario... Todos esos son idó-

1 Por ejemplo, ATENÁGORAS, *Legatio*, 3-4, 10-11, etc; otro apologeta, S. JUSTINO, dice: «De ahí que se nos llame también ateos; y, si de esos supuestos dioses se trata, confesamos ser ateos» (*Apología*, 1, 6, 1).

2 ATENÁGORAS, *Legatio*, 4.

latras, no ateos: idólatras es el nombre que les cuadra [3].

El hombre no puede vivir sin Dios; si niega la divinidad, talla la imagen de un ídolo. Y no me refiero precisamente a lo que ordinariamente se entiende por «ídolo»; se trata de todos los hombres de todos los tiempos, que han sucumbido a la tentación primera y permanente, al «seréis como dioses» *(Génesis,* 3,5 ss.) del Paraíso, endiosándose a sí mismos o sus cosas. El europeo, si no se ha inclinado ante Dios, lo ha hecho ante alguno de los muchos ídolos que ha ido entronizando y destronando: la Razón (una artista, colocada en vez de la Virgen en el retablo de la catedral parisina durante la Revolución francesa), la Fuerza, el Estado, la Raza, la Materia, el Capital, el Sexo, la Droga, el Proletariado, etc. El ateísmo, como el animismo, el fetichismo o la magia es «un fenómeno secundario» derivado [4].

Pueden reducirse a tres clases o apartados las realidades, objeto de veneración e idolatría por parte de los hombres a lo largo de la historia de la humanidad:

a) *El cosmos:* deificación de los elementos, de las fuerzas y de los fenómenos naturales (astros, mar, tierra), así como de la fertilidad agraria, la vegetación, etc. A este grupo pertenecen las constantes religiosas que he denominado celeste y telúrica, así como

3 F. Dostoievski, *El adolescente,* en *Obras completas,* II, Madrid, 1969[10], 1787. Su traducción es deficiente e incompleta; la he completado con la dada por H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo,* Madrid, 1949, 401. Parece como si Dostoievski hubiera leído a Orígenes, *Contra Celso,* 1,2,240.
4 Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes,* 19.

la mistérica. No hace falta detenerse en sus mitologías naturalistas. En vez de rendir culto a Dios, al Creador, veneraban a las creaturas —no racionales— de Dios, aunque en los bien formados la adoración no siempre terminaba en la realidad material en sí, que en ocasiones era considerada sólo como epifanía e incluso morada de la divinidad.

b) *El hombre:* en no pocas ocasiones la veneración religiosa se desplaza de la naturaleza al hombre mismo. La constante religiosa étnico-política, en sintonía con su tendencia politizadora de los seres objeto de culto religioso, de ordinario diviniza al fundador del respectivo grupo étnico-político: clan, tribu, nación, imperio (caso de muchos héroes y semidioses); a veces se extiende también al jefe durante su vida o —al menos— tras de su muerte.

Una muestra fácil nos la ofrece el culto de los emperadores romanos. Este fenómeno existe también en la época moderna; Martín Lutero (siglos XV-XVI) y René Descartes (siglos XVI-XVII), el primero en el plano religioso, y el segundo en el filosófico, prescinden de las cosas en sí, tal como son, y convierten en punto de partida al propio hombre: aceptación de la Sagrada Escritura tal como «yo la entiendo» (libre examen); de mi ser y existir porque «yo pienso», por «mis pensamientos» (el *cogito, ergo sum* cartesiano).

c) *Realidades humanas:* en épocas determinadas de la historia, generalmente decadentes, los hombres prescinden de Dios, pero tampoco convierten en absoluto al mundo ni al hombre en sí. Suelen idolatrar realidades humanas, que suelen ser propiedades y cualidades abstractas (las diosas Libertad, Fidelidad, Fortuna

o Suerte de los greco-romanos y la primera también de nuestros días.

Cuando el hombre llega a dominar —hasta cierto punto— la naturaleza, fácilmente se prosterna ante su ciencia o ante la Ciencia y la Técnica, que le han permitido obtener ese dominio (cientificismo positivista del siglo XIX). Otras veces el Absoluto, el ídolo, pueden ser los imperativos éticos, «el deber» (Manuel Kant), la voluntad, el capricho o la libertad, entendida como soberana (existencialismo: «mi libertad es elección de ser Dios» —Sartre—), el equilibrio psicológico o la eliminación de la neurosis (Freud); Marx pondrá como Absoluto el buen funcionamiento no de la «máquina» anímica individual, sino de la social: la praxis, la eliminación de la alienación (enfermedad colectiva), la dialéctica de la lucha de clases, el colectivismo.

De esta manera, hasta con su idolatría proclaman su exigencia religiosa. Lo normal en el hombre es el ser racional y religioso, independientemente de que, por diversas circunstancias, se den ateos. Aquí, como en las enfermedades, se da el contagio y hay épocas o regiones afectadas por la epidemia durante un tiempo más o menos prolongado.

No existen ateos. Podrá afirmarse que siempre ha habido ateos prácticos, personas que viven, trabajan y se afanan como si Dios no existiera. Más aún, son individuos, cristianos o no, ajenos a las normas y costumbres religiosas de su familia y pueblo. Pero, si se observa con atención, se verá que no es así. Tras lo ya expuesto se ve que, hablando con propiedad, no hay ateos teóricos ni prácticos, sino diferentes especies de idólatras.

Este argumento lo confirma además el libro de máxima autoridad: la *Biblia,* en el que se da un síntoma sorprendente. Habla y retrata, a veces con rasgos muy acentuados, todas las clases de pecados y de flaquezas humanos de cualquier época o región (envidias, a veces criminales como la de Caín; fornicaciones y adulterios que en ocasiones llevan incluso al homicidio —caso de David—; sodomía, bestialidad, traiciones, deslealtad, incestos, injusticias, fraudes en los pesos y en las medidas, usura, estupros, robos, saqueos, genocidios, suicidios, perjurios, calumnias, atropellos, avaricia, soberbia, egoísmo, etc.), pero nunca aparece en la Sagrada Escritura el ateo. Parece como si no ofreciera respuesta a una cuestión de interés para el hombre, especialmente al de nuestro tiempo. Aparentemente no nos dice qué piensa Dios del ateísmo.

Ciertamente, en la Sagrada Escritura hay personas que viven como si Dios no existiera. Pero la Palabra de Dios jamás las llama «ateos», sino «idólatras». Y lo son en cuanto erigen en Absoluto e idolatran al placer, al dinero: «el fornicario, el impuro, el avaro, que es como adorador de ídolos» (*Eph.,* 5,5), a la satisfacción culinaria, la glotonería y la embriaguez: «su dios es el vientre» (*Phil.,* 3,19). A estos ídolos reverencian y sirven, con frecuencia, esclavizados.

Vistas así las cosas, es decir, en su realidad y perspectiva verdaderas, caemos en la cuenta de que el ateísmo o idolatría es el gran tema de la *Biblia,* el entramado de sus relatos, puesto que sus protagonistas sienten constantemente la atracción de separarse de Dios y postrarse ante ídolos de piedra, de madera o de metal (seducción de las religiones de los pueblos circunvecinos: egipcios, cananeos, etc.) o realidades «idolatradas» de fabricación personal. En cualquier

caso se trata de idólatras o ateos prácticos y, a veces, también teóricos: «Hombres que carecen del conocimiento de Dios y desde los bienes que disfrutan no llegan a conocer su fuente, y por la consideración de las obras no conocieron al Artífice» (*Sap.*, 13,1). Son personas con una actitud que les hace merecedoras de que Dios les dé el más humillante de los calificativos, el de «estúpidos y necios» o, lo que es lo mismo, de irracionales: «Dice en su corazón el necio: No hay Dios» (*Ps.*, 13,1). A veces esta estulticia es consecuencia de la miopía (*Sap.*, 6,8-9); otras, además de necios y estúpidos, son malvados, porque consciente y voluntariamente reemplazan a Dios por falsos ídolos o absolutos», lo que les convierte en «inexcusables» (*Rom.*, 1,20-23).

Perspectiva histórica y de eternidad

El mapa actual de la tierra está casi dominado por una gran mancha roja (ateísmo marxista: comunismo, maoísmo) y por otras metálicas, doradas (materialismo capitalista, socialismo marxista: ateísmo práctico, paganismo). Pero, al enjuiciar nuestro tiempo corremos el riesgo de un cierto orgullo sádico; caemos en él, si nos fijamos sólo en las sombras, limitándonos a lamentarnos. Además, la gravedad de la situación parece ser una invitación a la inacción.

Una buena cura de verdad y de humildad consiste en ver las cosas, las personas y los acontecimientos a una distancia prudente, con perspectiva histórica. Para quien se empeñe en andar con la nariz pegada a la pared, los gránulos de arena pueden parecerle montañas, y las hormigas elefantes. Claro que, en nuestros días, aunque no lo queramos, los medios de comu-

nicación social parecen empeñados en arrimarnos la «pared de los acontecimientos» a nuestra nariz. De ahí la necesidad de distanciarse, de verlos con la adecuada perspectiva histórica. ¿Cómo verán y enjuiciarán nuestro tiempo, las mil y una cosas objeto actual de preocupación, dentro de dos mil años, en el 3980? Probablemente podremos descubrir la respuesta si invertimos los términos. Hasta cierto punto nos podemos ver reflejados en la sociedad mediterránea de hace aproximadamente dos mil años. Naturalmente, estos límites cronológicos, como todas las fronteras históricas, no son fijos; toda época y todo fenómeno, en este caso de decadencia, va precedido de un período más o menos largo de gestación.

La perspectiva histórica hay que completarla con la eterna, con la visión de fe, que es la única de veras verdadera. La tarea de mirar y enjuiciar a las personas, las cosas y los sucesos con los ojos de Dios es la única manera de verlos en su dimensión real.

¿El budismo es ateo?

Ya los primeros hombres occidentales que, a partir del siglo XVII, se ponen en contacto con pueblos y hombres de religión búdica, afirman su ateísmo. Más aún, los primeros historiadores europeos de esta religión llegan a la misma conclusión. Así, E. Burnouf asevera: «El budismo, en oposición al brahmanismo, se perfila como una moral sin Dios y un ateísmo sin naturaleza» [5]. De un modo más o menos categórico

5 E. Burnouf, *Introduction a l'Histoire du Budhisme Indien,* París, 1845.

hay autores de nuestros días, como H. Oldenberg, H. von Glasen y el japonés Jurijiro Takakusu, que no hacen sino añadir un anillo más a la cadena que aherroja al budismo en la mazmorra del ateísmo.

Buda permanecía en silencio cuando se le preguntaba acerca de la divinidad y del origen del mundo (*Majjhimanikaya,* 63). Ciertamente, los textos budistas, también algunos de los más antiguos, admiten la existencia de numerosas deidades, pero recomiendan no acordarse de ellas sino sólo para reconocer que han alcanzado sus respectivas mansiones celestes (*Anguttaranikaya,* 3,287). No reciben culto ni son base de la moral ni dadores de la felicidad. Con ofrendas y sacrificios es posible conseguir de los dioses lo que ellos pueden dar: la riqueza, la primogenitura, el amor o la fama, pero todo esto es *samsara,* algo a lo que ha renunciado el verdadero budista. En cambio, los dioses nada pueden hacer en orden a la liberación del *samsara* y del *deuhkha*, aspiración búdica.

En el budismo no hay sitio para la divinidad creadora, soberana, eterna, omnipotente. Los budistas creen en miles de dioses, que son considerados como seres superiores, pero no inmortales ni esencialmente diferentes de los hombres. De hecho están sometidos a la reencarnación, incluso al mismo Buda (*Ibidem,* 10, 29). Por eso, Buda se considera superior a los dioses, aunque niega que sea Dios. De ahí que a las preguntas del Brahmán Dona: «¿Eres un dios (*deva)?*»; ¿Eres un ser celestial?»; «¿Eres una aparición espiritual?»; «¿Eres un hombre?» Buda responde siempre: «No lo soy.» Y, tras dar la razón: «Yo era todo eso mientras no me hube purificado de los flujos (liberado del ciclo de las reencarnaciones, alcanzado la «iluminación» y el «nirvana)», añade: «Con-

sidérame como el Iluminado» *(Ibidem,* 2,37-38). Los dioses, sobre todo Brahma e Indra, desempeñan una función de relativo relieve en la tradición búdica, pero siempre sometidos a Buda *(Majjhimanikaya,* 1,326 y 458).

El budismo, tal vez más en sus inicios que en épocas posteriores, no se presenta como una creencia en la divinidad. Aparece como un esfuerzo denodado, prometeico, mediante el cual el hombre se salva a sí mismo; alcanza por sí mismo la salvación, su liberación del *samsara,* o sea, de la corriente desbordada que lo envuelve y arrastra en el oleaje de las impresiones sensoriales, mentales, lazos ilusorios que encadenan al individuo a las apariencias de las cosas, a lo mudable, a lo múltiple.

El budismo viene a ser como una fe sin Dios, una ascética áspera y dura sin gracia divina. Aunque, a veces, se afirme lo contrario, el budismo en su núcleo originario no es una mística ni propiamente una religión. Tanto la experiencia personal de Buda como su primera predicación se concentra en el sentido de la existencia humana sin relación con nada absoluto, a no ser el *duhkha,* menos aún con Alguien, Absoluto personal ni estrictamente tampoco de signo panteísta. Buda experimentó el alcance universal del *duhkha,* o sentido de la contingencia y dolor humanos (capítulo IX, vol. I), como un solitario siente el dolor de la flecha, disparada por no sabe quién ni cómo, pero clavada en sus carnes. Como éste trata de amortiguar y anular el dolor de la flecha arrancándola; Buda se afana por eliminar la causa del *duhkha* sin recurrir a nadie, a ningún Ser superior ni a ninguna medicina sobrehumana, sino por sí mismo, en virtud del esfuerzo y tensión personales. «Es como si un hombre

fuera herido por una flecha envenenada y sus amigos, compañeros y allegados llamaran a un cirujano, pero él dijera: «No me sacarán esta flecha hasta que sepa quién es el hombre que me hirió, si es de casta real o sacerdotal, ciudadano o siervo», o bien dijera: «No me sacarán esta flecha hasta que sepa quién es el hombre que me hirió, si es alto o bajo o de mediana estatura.» (*Majjhimanikaya,* 1,8). Además, cuando reflexiona sobre la virtualidad determinante del destino, sustituye —como principio de vida— la creencia en la divinidad por una ley cósmica e impersonal. Sus principios se hallan fijados en el *dharma* o «doctrina» de Buda, tanto en el aspecto teórico como en el práctico, si bien a veces se convierte en una especie de hipóstasis eterna, algo absoluto, imperecedero, contrapuesto a lo empírico y mudable.

Pero, por otra parte, ha sido calificada también como religión politeísta, panteísta e incluso teísta. Indiscutiblemente el espíritu de los budistas, como en general el de todos los orientales, es fluido, flexible, de contornos más o menos difuminados. Por contraste, el hombre occidental, ya antes de Platón y de su dualismo, y mucho más después, parece inclinado a distinguir —frecuentemente— con nitidez tajante y, a veces, desgarradora; es propenso a dividir y a oponer tanto los conceptos como las realidades. En gran medida, el mundo occidental ha avanzado a base de tesis y de antítesis, aunque no siempre haya alcanzado la síntesis superadora. Por algo a los griegos les corresponde el mérito de haber pasado del *mythos* al *logos,* del conocer mítico al saber lógico, racional y filosófico. Más aún, la ciencia, la técnica y su método preciso de conocer lo inmediato, las realidades que pueden ser objeto de experiencia y de experimenta-

ción científico-técnica son invenciones helénicas; no existen en los pueblos que no estuvieron bajo la influencia de Grecia, a no ser que la hayan recibido posteriormente (América, Japón y pueblos orientales en la actualidad) a través de su heredero: el mundo occidental. Según las categorías occidentales, el budismo sería un sistema «religioso» ateo en cuanto niega o prescinde de la existencia de la divinidad, entendida en su sentido ordinario, a saber, en cuanto Ser supremo, personal, distinto del mundo y del hombre, superior y trascendente a ellos, hacedor y rector del universo, tanto en su modalidad única (monoteísmo) como en la plural (politeísmo) o en la dual (henoteísmo). Pero si el budismo prescinde de la divinidad en cuanto «causa eficiente» —valiéndonos de la terminología aristotélica— podría afirmarse que cuenta con ella como «causa final», imán de todas las aspiraciones y actividades humanas, que sólo hallan su realización plena en el más allá de la muerte.

Tiene, pues, también su Absoluto, al cual tiende (desenredándose de la enmarañada red de lo múltiple, del *samsara)* mediante un esfuerzo continuado de ascesis corporal (ayunos, mortificaciones, inmovilidad) y mental, psicotécnico (concentración, meditación, yoga, zen). Este o esto Absoluto, finalidad y confluencia búdicas, recibe varias designaciones en las diferentes tradiciones y escuelas budistas. No obstante, puede resumirse en una: *nirvana,* admitida por todos y «bien, felicidad, sumos» de todo budista. Pero del nirvana ya he hablado. El nirvana es la otra orilla, algo existente más allá de la muerte. Aunque el nirvana no se llame «Dios», quien aspira a llegar a él no puede ser denominado «ateo» en el sentido de esta designación en Occidente.

El ateísmo en la antigüedad greco-romana y en nuestro tiempo

Quiero referirme ahora al ateísmo teórico, cultural e intelectual, fenómeno que podemos catalogar como una de las características del pensamiento occidental. Al menos como realidad generalizada, de hecho, es ajeno al pensamiento filosófico-religioso o, tal vez mejor, al talante del hombre oriental y de otras regiones, como las de los pueblos «sin escritura» de Africa y Australia, por lo menos antes del influjo de la cultura, de la ciencia y de la técnica occidentales.

Obsérvese, además, su diferencia respecto del ateísmo búdico en el supuesto de que lo califiquemos de tal. El ateísmo budista tiende a la ascesis, a librarse del *samsara,* a romper las ligaduras con el mundo, con lo sensorial, a replegarse en el interior humano, libre del deseo *(kama)* de lo apariencial y de lo contingente; en una segunda etapa vendrá el dominio progresivo, a veces casi total, de lo corpóreo por el espíritu mediante los recursos psicotécnicos. Sin duda, el budismo está influenciado por el brahmanismo-hinduismo, del cual se desgajó.

En cambio, el ateísmo occidental suele poner la materia como única realidad. No se repliega en el yo íntimo mediante la ascesis, el retiro, la reconcentración o meditación y los recursos psicotécnicos. Se despliega en todas las direcciones con un activismo frenético y empeñado no en ser dueño de sí mismo, sino de las cosas, de las fuerzas de la naturaleza, del universo (ciencias, técnica). De ordinario esa ambición de posesión descompone el ser y hasta se opone al señorío de sí mismo, a la apacibilidad, a la paz interior, así como a la inmutabilidad externa. Parece como si fuera más importante la técnica que la ética, el tener

(más) que el ser (mejor), la cosa que la persona (Juan Pablo II, *Redemptor Hominis.)*

El ateísmo, tanto en la antigüedad grecorromana como en nuestros días, tiene unas causas y fluye por unos cauces similares.

El miedo, origen de la religión

Los epicúreos Lucrecio y Estacio, entre otros, atribuyen el origen de la religión al terror ante los fenómenos naturales y atmosféricos. Según la comparación lucreciana, la divinidad sería como un pajarraco de alas gigantescas, que sobrevolaría la tierra lanzando miradas fulgurantes, graznidos sobrecogedores y batiendo con fuerza sus alas húmedas (rayo, relámpago, trueno, lluvia, huracán). El hombre arcaico asustado habría caído de rodillas, actitud de temor y respeto sagrados. En nuestros días varios marxistas, especialmente C. Lévi-Strauss, padre del estructuralismo antropológico, afirman —con palabras de éste— que «el origen y la función de las creencias religiosas en la vida» son «caso resuelto desde los tiempos de Lucrecio» (siglo I a. C.). Esta afirmación, a su juicio, es como un axioma que no necesita demostración; de hecho se limita a formularlo [6].

Algunas religiones, como las de la constante celeste, pueden haber tenido ese origen en mayor o menor parte. Pero otras, las de las constantes telúrica y mistérica —más antiguas cronológicamente— no provienen del temor ni del terror. Como ya se ha

6 Cf. M. Guerra, *C. Lévi-Strauss. La antropología estructural,* EMESA, Madrid, 1979, cap. X.

expuesto, veneran a la divinidad concebida como diosa madre Tierra y resaltan su inmanencia, no la trascendencia, junto con los *fascinans,* lo «fascinante», lo cálido y cariñoso del sentimiento religioso, no lo *tremendum,* «temor» o «respeto sagrado». Menos aún surgió así el cristianismo, que adora al «Dios Amor» (1 *Jo.,* 4,8), y que fue instituido por Jesucristo, Dios-hombre, muerto en la cruz por amor del Padre y de los hombres.

El conocimiento exclusivo de las religiones celestes ha motivado que varios autores que ocuparon en su momento el sitial de honor de la moda del pensamiento religioso (Robinson, Cox y Bultmann), señalen tres etapas en el concepto de la divinidad: *a)* Dios arriba, *b)* Dios afuera, y *c)* Dios dentro de cada uno. Ahora estaríamos en la tercera. Por eso se impondría la tarea de desmitizar todo lo que no responda ni se adecue a ese «Dios dentro de cada uno» (inmanencia), como la Encarnación, la Ascensión.

Objetivación de las aspiraciones humanas

La divinidad o, mejor, los dioses —puesto que en la antigüedad clásica se movían en un ámbito politeísta— serían como la objetivación de las aspiraciones humanas en los hombres ilustres y benefactores (fundador, caudillo, médicos, etc.) del pasado; una vez muertos, tras un proceso más o menos duradero de mitificación, acabarían por ser deificados. Es el evemerismo o teoría de Evémero (siglo IV a. C.), ya apuntada anteriormente, y que fue expuesta en un libro que gozó de tanto prestigio y difusión que lo tradujo al latín el poeta Enio, en el siglo II a. C.

En nuestro tiempo esta teoría ha resurgido remozada. Dios sería como el cúmulo de cualidades y aspiraciones ideales que los hombres habrían proyectado fuera de sí, objetivándolas en un ser Absoluto. Según L. Feuerbach (siglo XIX) «lo que el hombre no es realmente, pero desearía ser, eso es lo que él hace su dios o lo que es su dios» (...) «no es Dios quien creó el hombre a su imagen, como afirma la *Biblia*, sino que el hombre creó a Dios a su imagen». Y el mismo autor añade que el objeto de sus lecciones es «transformar a los hombres de teólogos en antropólogos; de teófilos en filántropos; de candidatos del más allá en estudiosos del más acá; de servidores de cámara de la monarquía y de la aristocracia celeste y terrenal en ciudadanos libres y conscientes sobre la tierra». No cabe duda de que la semilla que sembró y su proyecto brota y se desarrolla no sin vigor en nuestros días [7].

Pero el ver las huellas de los animales o de las pisadas humanas sobre el terso blancor de la nieve no implica la creación de esos seres (liebre, lobo, hombre) que dejan impresas sus huellas; al verlas lo que se hace es simplemente reconocer su existencia, anterior a la visión e independiente del conocimiento de su «rastro». Del mismo modo, el reconocimiento del Ser Supremo, no su creación, está implicado en el hecho de que el hombre haya descubierto por vía racional las huellas de la infinitud divina, impresas con mayor o menor nitidez en la naturaleza y en el mismo ser humano. En algunos casos, como el del dolor, las injusticias o la muerte, pasa como con algunas pinturas. Se requiere una pericia especial para des-

7 Cf. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, EPESA, Madrid, 1949, 17-781.

cubrir la firma del artista o, por lo menos, la escuela a la que pertenece.

El silencio de Dios ante el mal y los males

El problema del mal y el interrogante de su origen ha golpeado en la puerta de todos los sistemas filosóficos, de todas las religiones y (casi me atrevería añadir) de todos los individuos, por lo menos, en algún instante de su existencia. ¿De dónde proceden el mal físico y el moral? ¿Por qué el pecado, el odio, los asesinatos, los genocidios, las enfermedades, la muerte...?

Diágoras de Melos, por ejemplo, se convenció de la inexistencia de los dioses al contemplar el espectáculo de la maldad triunfante, del inocente castigado y doliente. Epicuro parece recoger las objeciones de todos los hombres en esta materia cuando argumenta: Dios *a)* o puede librarnos del mal y no quiere, entonces no es bueno ni Dios; *b)* o quiere, pero no puede; entonces no es omnipotente ni Dios; *c)* o ni quiere ni puede, en cuyo caso mucho menos es Dios. Luego o no existe (ateísmo) o, si existe, no interviene para nada en la vida de los hombres ni en la historia de la humanidad (deísmo absoluto).

En nuestros días más de una vez he oído a jóvenes y a no tan jóvenes quejarse dolidos: «Si Dios es Padre y bueno, por qué me ocurre esto (desgracia, quiebra económica, enfermedad, muerte de un ser querido, tal vez una verdadera injusticia), a mí o a fulano?» Podemos erigir a A. Camus en el representante de esta corriente; esta es la temática de muchas de sus novelas y obras dramáticas. Como muestra, ahí están el religioso y el Dr. Rieux, médico, junto al

niño moribundo, atropellado por un tranvía. El médico, cuando el niño muere, dirá impotente al religioso: « ¡Ah! , al menos éste era inocente; ¡usted lo sabe muy bien! », no tenía culpa como otros, afectados por *La peste* (título de la novela) o atropellados por un vehículo. Y Camus capta la sensibilidad del hombre, «que —con palabras suyas— se niega, hasta la muerte, a amar esta creación en que los niños son torturados».

El mal ha sido y es causa de ateísmo, de deísmo y también de dualismo antropológico o admisión de la existencia de dos principios (el del bien y el del mal), óntica y cronológicamente iguales (zoroastrismo, etc.). Sólo el cristianismo aporta la respuesta satisfactoria, que se mueve en tres planos: *a)* el demonio no igual a Dios, sino creatura suya y rebelde; *b)* el pecado original, que conexiona las desgracias, los males y la muerte con el pecado —ofensa consciente y libre contra Dios— y que es el único mal verdaderamente malo y trágico. Pero su responsabilidad recae sobre el hombre libre, que abusa del don divino de la libertad, prueba de la confianza de Dios, que no ha querido una tierra ni un cielo campo de concentración ni de condenados a trabajos forzados; *c)* sobre todo, Jesucristo, Dios que, en cuanto hombre —para remisión del pecado, para que el hombre recobre la libertad interior y reconciliarlo con Dios— sufre, es matado y muere voluntariamente en una cruz en medio de un fracaso total, aunque de hecho sólo sea aparente. Sólo mirando al Crucificado y Resucitado se intuye el misterio del dolor junto con su valor corredentor, compatible con un Dios Padre paternal, acogedor de hijos pródigos.

En el dilema: «o Dios o el sufrimiento», que no pocos se plantean, hay que sustituir la conjunción dis-

yuntiva por la copulativa: «Dios y el sufrimiento». En vez de imponer la obligatoriedad de escoger uno de los dos extremos dilemáticos debe evitarse el enfrentamiento mediante la aceptación plena de ambos, aceptación no sólo resignada, sino gozosa en la medida de lo posible. Puede decirse que no se trata de que el hombre comprenda el misterio del dolor, sino de que esté dispuesto a aceptar que el modo humano de ver y enjuiciar las cosas, los acontecimientos, las contrariedades, las cruces, no es el verdadero y definitivo. El punto de mira acertado es el de Dios y el de quienes se esmeran por coincidir con la visión divina, adaptándose a ella.

El creerse Dios, el punto de referencia absoluto, puede conducir a no creer en El, al ateísmo, cuando la realidad no se pliega a nuestros deseos y caprichos. Pero de esta manera se agranda el interrogante trazado por el mal y los males; no se soluciona el problema ni se elimina el dolor. A la pregunta: «¿Cuál es la señal del cristiano?», el catecismo —al menos el que yo estudié— responde: «La Santa Cruz». Tiene razón. Cruz, cruces (incomprensiones, contratiempos, etc.) las tienen todos, también los ateos; incluso al tratar de evitarlos con todos los medios a su alcance. La señal, el distintivo del cristiano no es la cruz a secas, sino la santa Cruz, o sea, la cruz, la austeridad, las contrariedades aceptadas plena y hasta gozosamente. Por eso, quien (sociedad o individuo) huye de ella, quien afanosamente ansía el placer y la fastuosidad, no conseguirá evitar la cruz, pero muy difícilmente se encontrará con el Crucificado. Quien no rehuye la cruz y la acepta se encontrará con el Crucificado y Resucitado, con Jesucristo, el cual le ayudará a llevarla. Lo ha prometido El mismo *(Math.,* 11,28-30; 16,26, *et par.).*

La religión, «opio del pueblo»

La religión ha sido explicada como escenografía cúltica, montada por los poderosos y por el Estado para que la masa de los pobres no se rebele, sino que aguante la opresión en el más acá de la muerte como narcotizados por la ilusión de una felicidad plena en el más allá de la muerte. Sólo así, en cuanto instrumento político (el «opio del pueblo» del marxismo) sería admisible. Es la postura, entre otros, de Critias y, probablemente, también de Polibio; en la actualidad, del marxismo.

El paraíso en la tierra del comunismo es la Edad de oro de la mitología, pero desmitizada. Según ésta, la *Iustitia* o *Virgo* huye de los centros urbanos en la edad de plata y comienzo de la de bronce, refugiándose en el campo, entre los labradores. Pero, al llegar la edad de hierro es tal el cúmulo de injusticias en toda la tierra que se ve obligada a salir del campo, ascendiendo al cielo y allí —en el signo zodiacal *Virgo*— es donde vive hasta que retorne a la tierra, cuando empiece otra edad de oro. No pocos testimonios hacen coincidir uno de los florecimientos de la edad de oro con los primeros siglos cristianos [8].

La teoría marxista del apriorístico advenimiento de un «paraíso» en la tierra, resultado del desarrollo dialéctico de la cultura y de la lucha de clases, está como preludiando la llegada de esa comunidad de bie-

8 Por ejemplo, *Oráculos sibilinos,* 3, 350-61, 367-68; SÉNECA, *Apokolokyntosis,* 4; LUCANO, *Farsalia,* 1, 33; VIRGILIO, *Egloga,* 4, 1 y ss.

Puede verse la descripción de las cuatro edades en HESÍODO, *Erga,* 109 y ss. (siglo VIII a. C.); PLATÓN, *Respublica,* 5, 473; 6, 487 e; 6, 500 c-d (siglos V-IV a. C.); OVIDIO, *Metamorfosis,* 1, 89 y ss. (siglo I a. C. - I d. C.), etc.

nes, sin «mío ni tuyo» (discurso de Don Quijote a los cabreros sobre la edad de oro). La mítica edad de oro y el «paraíso» terrestre del marxismo con la eliminación de las injusticias y el comunismo de bienes son, de hecho, dos alienaciones mitificadas del destino eterno del hombre; la primera es de signo religioso, y la segunda desacralizada, pero ambas intramundanas y con prevalencia de la sociedad sobre el individuo, sobre la verdadera dignidad de la persona humana.

No hace falta recordar lo ya indicado de cómo el cristianismo no inhibe a la hora de promover la justicia y el progreso de la humanidad, sino que lo impulsa por un motivo más profundo que el de la violencia, pues en el trabajo bien hecho es donde el hombre debe santificarse santificándolo.

El evolucionismo

Hasta el siglo v a. C. la concepción cósmica prevalente es la evolucionista, pero regresiva. Describe un círculo completo: Edad de oro, de plata, de bronce, de hierro y vuelta a empezar tras la purificación del mundo por el fuego («conflagración» de los estoicos y de algunas religiones orientales) y del agua (diluvio) o mediante un proceso lento (pitagóricos). Esta concepción cíclica es la de la mitología helénica, así como la de las religiones de origen indio, si bien éstas ponen un ciclo de varios millones de años —según hemos visto— frente a los quince mil o pocos más de los griegos.

A partir del siglo v a. C. se propaga cada vez más el evolucionismo progresivo o evolucionismo a secas. De acuerdo con esta concepción, se opera un proceso

indefinidamente ascendente, que va desde lo más imperfecto a lo más perfecto; se afirma el paso de los minerales a los vegetales, de éstos a los animales y de ellos al hombre. La vida habría surgido del fango, calentado, vivificado, por el calor del sol.

Los hombres, a su vez, al comienzo vivieron como animales en cavernas, desnudos; se alimentaban de lo que la naturaleza les brindaba sin trabajo, e incluso eran caníbales; poco a poco habrían ido agrupándose en clanes, tribus y pueblos; se hicieron pastores, cazadores y, por fin, labradores, tras ser amaestrados por Deméter (la diosa madre Tierra). Así lo atestiguan varios pasajes de Esquilo, Critias, Diodoro, Isócrates y algunas inscripciones. Este evolucionismo conlleva la eliminación de la intervención de la divinidad en cuanto a la aparición de la vida sobre la tierra, así como respecto de la vida racional, del hombre. No es necesario resaltar su coincidencia —en cuanto al esquema general— con el evolucionismo de moda en los últimos decenios.

Además, puede afirmarse la *ligazón histórica de las teorías evolucionistas y de las referentes al origen convencional de la moralidad y de la ley,* fenómeno vigente aún en nuestro tiempo. Arquelao, por ejemplo, afirma ambas doctrinas en las mismas frases: «Los seres vivos vienen de la tierra. El justo y el injusto no lo son por naturaleza, sino por azar». Esta doctrina propugna que todo depende del *nómos* («convención, ley» positiva y norma consuetudinaria) y no de la *physis* («naturaleza»). Por consiguiente no se admite la existencia de la ley natural universal en el tiempo y en el espacio, válida para todos los hombres, como la misma naturaleza humana en la que se basa. De este modo se echan por tierra «las leyes no escritas» sino «impresas en el corazón humano», de las cuales ha-

blan varios autores griegos y romanos. Por cumplir una de ellas, desobedeciendo así una «ley escrita» o promulgada por la suprema autoridad de Tebas —por su tío Creonte— morirá Antígona en la tragedia sofóclea de ese mismo título.

Esta negación de la ley natural y exaltación de lo convencional, de lo cambiable de acuerdo con las diferentes circunstancias personales o sociales, origina el relativismo moral con sus devastadoras repercusiones en la conducta individual, social y política. Evidentemente de este modo se confunden moralidad y legalidad, tanto si algo es legal por decreto o ley del Estado como si ésta le viene de la aprobación mayoritaria de los miembros de una comunidad política o de sus representantes en los órganos consultivos y deliberativos. Será bueno lo permitido o mandado por el Estado —en nuestros días, por ejemplo, el aborto o el divorcio— y malo lo prohibido, sin que se admita una norma objetiva superior a los individuos y a la colectividad social.

Según Platón, la idea de que el mundo y todas sus cosas han surgido por «azar» *(tykhé)* y por «necesidad» *(anágke)* [9] es la que ha hecho posible la negación de toda norma absoluta del bien y del mal. Si se niega la existencia del Absoluto, de Dios, se cae necesariamente en el evolucionismo, obra del «azar», de la «necesidad» y de la «fatalidad», así como en el subjetivismo y relativismo moral y en el historicismo. Todo dependerá de las circunstancias o situaciones en que se encuentra el individuo *(moral de situación)*. En nuestros días Monod, hasta en el mismo título de su obra: *Azar y necesidad,* ha reintroducido estas

9 PLATÓN, *Leyes,* 886.

ideas y terminología, pero sin asentarlas sobre bases científicas ni filosóficas [10].

El talante científico-técnico

Se ha hablado del ateísmo metodológico de las ciencias, y no sin razón en cierto sentido. El conocimiento científico y técnico propende a ser positivo, empírico, fenomenológico. Por definición, su ámbito se reduce a lo experimentable. Se limitan a describir los fenómenos. Ciertamente las ciencias investigan también la causa, el porqué de los fenómenos y de los hechos objeto de los sentidos, de la experiencia o de la experimentación científica de laboratorio o fuera del mismo. Pero sólo buscan causas que sean también experimentables; descubren no cómo son las cosas ni su esencia y trasfondo metafísicos, sino cómo aparecen en la pantalla de los rayos X, cómo se muestran en la experimentación a la mirada simple, con microscopio o microscopio electrónico, o cómo reaccionan en los tubos de ensayo.

Cuando las ciencias positivas se mueven en su propio terreno es posible mantenerse al margen, tanto de los principios filosóficos como de las realidades religiosas. Dios y el alma humana son espirituales por naturaleza y definición; por consiguiente trascienden del todo la capacidad del conocimiento científico-técnico. Pero la persona dedicada habitualmente a las ciencias positivas corre el riesgo de padecer miopía de alcance religioso. Acostumbrado a ver de cerca —en el caso de las personas consagradas al estudio— o de lejos —si se trata de labradores—, el ojo padece de

10 G. Salet, *Azar y certeza*, Barcelona, 1975.

fijación, y su defecto le impide ver, al menos con normalidad, a una distancia distinta de la habitual. El científico, habituado a la inmediatez de lo sensible y experimentable, corre el riesgo de verse aquejado de esta grave miopía religiosa, exponiéndose así a no aceptar ni a Dios ni a lo espiritual. El peligro aumenta en épocas de embriaguez científico-técnica y sensorial como la del helenismo y la nuestra; en ellas, hasta por inercia u ósmosis ambiental, se tiende a prescindir del pensamiento metafísico e incluso se menosprecia el conocimiento de lo no sensible ni experimentable. Predomina, a veces con despotismo absoluto, lo pragmático, lo utilitario en el ahora y en el aquí de la existencia humana o de la historia de la humanidad.

Lo metafísico y las filosofías —tanto helenísticas como postcartesianas— de la inmanencia

De una parte tenemos un conjunto de ideas, cuyo núcleo se puede resumir con términos como empirismo, positivismo, fenomenologismo, relativismo, etc. Las apariencias cambian sin cesar de un momento a otro, de una época histórica a otra. En moral esto conduce a la «moral de situación», a valorar lo que es inmediatamente práctico, y a una cierta desconfianza hacia las reglas y principios generales permanentes. Así se preguntan sobre las creencias religioso-morales y otras tradiciones hasta entonces incuestionadas y, al parecer, incuestionables.

De este modo se cae en el *agnosticismo* («Respecto de los dioses soy incapaz de saber si existen o no...») y, consecuentemente, en el *antropocentrismo,* subjetivismo total: «El hombre es la medida de todas las

cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son»[11]. Platón y los platónicos se hallan en el extremo opuesto por su teoría de las Ideas y de su pálido reflejo en la caverna, donde el hombre no ve sino sombras, apariencias (las realidades de este mundo, proyección de las del más allá). Por eso, parece obvio que Platón invierta la frase protagórica y, cambiado el sujeto, coloque a Dios en su puesto, en el centro de todas las cosas y personas: «Dios es la medida de todas las cosas...»[12].

En nuestros días el antropocentrismo y la consiguiente corriente subjetivista arranca, sobre todo, del *Cogito ergo sum* cartesiano en el plano filosófico; de un sector del humanismo, en el literario; del libre examen y del «Dios para mí» luteranos, en el teológico-escriturístico, con el olvido del «Dios en sí»; del sentimiento vital de la indigencia de lo divino, propio del modernismo, en el humano religioso[13]. Así, se han ido relevando los intentos por destronar a Dios, al Dios-hombre, y poner en su sitial al hombre-dios, al hombre individual (el super-hombre de Nietzche) o el colectivo de una raza (nacismo) y una colectividad que, al no poder gobernarse por sí misma, se entrega maniatada al Partido o al Estado (marxismo). De esta forma, el hombre se despoja de algo definitorio suyo, la religiosidad, y termina por aniquilarse a sí mismo. Ese paso final se ha dado ya; el nitzcheano «Dios ha muerto» ha sido suplantado por «el hombre ha muerto» de M. Foucault, uno de los principales representantes del estructuralismo.

11 PITÁGORAS según PLATÓN, *Leyes,* 4, 716 c.
12 PLATÓN *Teeteto,* 151 e-152 a.
13 Cf. el excelente estudio de R. GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del modernismo,* EUNSA, Pamplona, 1972.

Pedagogía en el trato con los ateos

El ateo o idólatra suele hacerse fuerte tras un muro teórico-práctico, justificativo de su postura. Esa muralla, en cierto modo, lo pone a salvo de los asaltos de la corriente religiosa y de los creyentes. Pero Dios —así lo dice la historia de las conversiones— no se suele entretener en desmontar uno a uno los argumentos, las piedras de esa muralla. Prefiere meterse por debajo y dinamitarlo. Después, el hombre, desguarnecido, a cuerpo descubierto ante la presencia y la acción divinas, solo entre los escombros, irá él mismo tirando por la borda los argumentos ya inservibles, ayudado —como nuevo Saulo— por algún Ananías (*Act.*, 9,1-18).

La conversión es una rendición, una entrega, sin condiciones. No nos empeñemos en comenzar por quitar piedra a piedra su defensa. Por este procedimiento la victoria será del más fuerte o más hábil dialécticamente. Y, aunque el creyente venza, el incrédulo no quedará convencido, sino vencido, y se revolverá diciendo: «tienes razones, pero no la razón».

El procedimiento a seguir debe empezar por desenmascarar el ídolo al que venera; al mismo tiempo y siempre con mucha oración y mortificación que son los medios adecuados y eficaces para conseguir la gracia divina y la única causa de la conversión verdadera. Un fin sobrenatural: la gracia de la conversión sólo puede alcanzarse con medios sobrenaturales y con la colaboración generosa con la gracia divina. En vez de desanimarnos ante la insensibilidad religiosa de no pocos individuos o ante el paganismo ambiental, debemos vivir impregnados e irradiando el optimismo de «la victoria que vence al mundo: nuestra fe»

(1, *Jo.,* 5,4). Al mismo tiempo conviene no olvidar la lección de la historia, «maestra de la vida» como la llama Cicerón: ¿Quién se acuerda ahora de los ateos de hace dos mil o dos mil cuatrocientos años? ¿Quién se acordará de los ateos de hoy en el año cuatro mil o en el cuatro mil cuatrocientos?

(1, *Jn.*, 5-4). Al mismo tiempo conviene no olvidar la lección de la historia, «maestra de la vida» como la llama Cicerón. ¿Quién se acuerda ahora de los ateos de hace dos mil o dos mil cuatrocientos años? ¿Quién se acordará de los ateos de hoy en el año cuatro mil o en el cuatro mil cuatrocientos?

VII.

El yoga, el zen, el neobudismo occidental y el cristianismo

Oriente y Occidente

Ya Heródoto (siglo V a. C.) concibe la historia como un enfrentamiento entre ambos. Prescindamos ahora de los enfrentamientos míticos y limitémonos a los históricos que «el padre de la historia» enumera en apoyo de su tesis. Naturalmente añadiremos algunos posteriores a él.

Los «choques» e «invasiones» occidentales de los países orientales se vienen sucediendo desde los indoeuropeos (segundo milenio a. C.) hasta nuestros días (Alejandro Magno, las cruzadas, penetración y dominación colonizadora en los siglos XVII-XIX que se extiende a toda Asia, etc.). El movimiento contrario, el de Oriente sobre Occidente, más que político-militar, es de signo religioso: todas las religiones mistéricas —exceptuados los misterios eleusinos y los cabirios de Samotracia——, el maniqueísmo, el judaísmo, el islamismo y el dualismo que en Occidente se infiltra sobre todo en el terreno filosófico. También el cristianismo surge en Oriente, aunque muy pronto enraizó en la cuenca mediterránea, llegando a cristianizar de tal modo los pueblos y las culturas occidentales

que más tarde se presentará, fuera de Europa, como demasiado occidental (caso de los ritos chinos, etc.). El influjo político-militar del Oriente sobre Occidente es siempre de naturaleza esporádica y de alcance poco duradero: así, los persas (guerras médicas, siglo v a. C.), los hunos (siglo v d. C.) y los mongoles (siglo XIII d. C.).

En nuestros días Occidente exporta ciencias positivas, técnica, productos industriales, armamentos; a su vez, Oriente, fiel a su línea tradicional, reacciona contra esta invasión y trata de fascinar al hombre occidental con su espíritu de no violencia, con recursos psico-técnicos (yoga, zen) y con su «misticismo». Al margen de casos aislados, asistimos a un intento programado de difusión de la religiosidad específicamente oriental por el mundo occidental (Europa, América). Como muestra ahí están los viajes y sesiones de los gurúes hindúes; la productora de cine, las tiendas de productos cosméticos y artículos de la India, los aviones privados al servicio del gurú Maharaj Ji y de su ideología; el Congreso Internacional búdico, celebrado en 1973 en Neuilly (Francia); la aprobación del proyecto y cesión del terreno por el municipio parisino para la construcción de una pagoda; los encuentros locales e internacionales dedicados al yoga y al zen, que se celebran en varios países; el proyecto de un complejo urbano-religioso de inspiración ecléctica, con predominio hindú-budista, en Brañoseras (Palencia), etc.

Aunque tenga connotaciones literarias, se impone mencionar el fenómeno de las repetidas ediciones del *Siddharta* (1922) de Hesse en todos los idiomas occidentales. Según cálculos estadísticos aproximados asciende a unos cincuenta mil el número de adeptos budistas en los países occidentales, o sea, las perso-

nas que se han comprometido formalmente con el budismo, aceptando los «Tres Refugios»: Buda, su doctrina y la «congregación-comunidad». Unos trescientos mil son los que se han inscrito en alguna de las comunidades budistas, y unos ciento cincuenta mil los que circunstancial y ocasionalmente toman parte en prácticas búdicas, como la meditación sutra, el canto.

Dos talantes: el oriental y el occidental

Un discípulo entregó a Buda una flor y le pidió que le explicara el misterio de su doctrina. El maestro tomó la flor, la contempló en silencio durante un buen tiempo y, sin palabras, con un gesto, indicó al discípulo extrañado que se retirara. Al parecer, de esta anécdota se deriva el zen. El discípulo aprendió y trató de vivir la lección: el misterio no se alcanza con palabras, sino con la sola contemplación.

Si a Tales o Anaxímenes, contemporáneos de Buda (siglo VI a. C.) les hubieran preguntado por la flor, habrían reflexionado sobre el porqué del orden, del *kósmos,* de esa flor, de todas las flores y del universo entero, a pesar de su *kínesis* o «movimiento», de su cambio; es decir, la habrían sometido a un análisis hasta «dominarla» lógicamente. Así surgió la filosofía y la ciencia en el suelo helénico.

Esta era la temática de los sabios presocráticos, y esta es una tendencia básica del hombre occidental, dispuesto siempre a pensar y a actuar, tentado por dominar lógica o realmente todo lo que no es él. Pero, evidentemente, en la filosofía griega —en especial desde Platón— la contemplación tiene un peso determinante. Y, luego, en la historia cristiana —predominantemente occidental— la vida contemplativa en el mundo o fuera de él (religiosos) ha jalonado todas

las etapas de su desarrollo. Es más, como señala Pieper, el prototipo occidental del *homo faber* es propiamente una herejía, una actitud anticristiana, fruto de los mitos sobre el progreso, tanto de origen iluminista como de origen marxiano.

Pero lo cierto es que el hombre oriental no influenciado por Occidente (aunque la influencia es mayor de lo que se suele admitir: asimilación en China de categorías marxistas; despliegue tecnológico de Japón, etc.) ha tratado de vivir en armonía con la naturaleza y, sobre todo, en sintonía con lo más profundo de su yo. De ahí la importancia del yoga y del zen que, en su alcance restringido, son recursos psicotécnicos por medio de los cuales el hombre oriental consigue el señorío sobre el propio yo.

El yoga

El punto de partida y la meta del yoga y del zen coinciden; difieren en el camino, en el método. Se trata de pasar de lo apariencial al ser, de lo exterior y sensorial, a lo interior del hombre, a lo más profundo del yo personal, que le permita vivir en sintonía nítida consigo mismo, con los demás y con el cosmos.

El *yoga,* palabra india que significa «tensión, ejercicio», designa un concepto y práctica fundamental en todas las religiones de origen indio: hinduismo, budismo, jinismo. En cuanto praxis se llama *hathayoga* («yoga del esfuerzo, de las posturas»); *laya yoga* es la explicación teórica de los resultados, convertida en doctrina de salvación. El hathayoga es un método de concentración espiritual, interior, y de dominio de los sentidos, así como de los movimientos musculares. Implica: *a)* algunas normas reguladoras de la respiración *(pranayama)*, *b)* recursos para desviar los

sentidos de los objetos y obtener la fijación del pensamiento sobre una idea o cosa determinada hasta llegar incluso a la insensibilidad a las quemaduras o heridas, al letargo artificial o a soportar ayunos prolongados; en una palabra, a que el *yogui,* o practicante del yoga se independice de su cuerpo, de las apariencias y viva en un estado de calma imperturbable, sincronizado con una conciencia progresiva de su yo interior.

El zen

El zen es considerado por muchos como la cima del budismo; todavía en nuestro tiempo es la norma única de vida de más de diez millones de bonzos y de seglares en Japón. La palabra *zen* es la forma abreviada del japonés *zazen* («meditar sentado»). Esta postura consiste en sentarse en el suelo, sobre una esterilla, con las piernas cruzadas conforme a la postura budista llamada loto; el pie derecho debe descansar sobre el muslo izquierdo y el izquierdo sobre el muslo derecho, manteniendo perfectamente erguida la parte superior del cuerpo, el tronco, y la cabeza ligeramente inclinada. *Zazen,* a su vez, proviene del sánscrito *dhyana* («pensar»), y es el apelativo ordinario de la «doctrina del corazón de Buda», nombre de la escuela o secta budista que arraigó especialmente en China y en Japón.

El zen propiamente no es una filosofía ni una religión. No enseña nada por vía de análisis intelectual ni contiene verdades inmutables, obligatorias para sus adeptos; priva de valor a los escritos sagrados y a su interpretación. La experiencia personal está por encima de la autoridad y de las explicaciones objetivas. El

practicante de zen puede meditar sobre una verdad filosófica o religiosa, pero eso es algo accidental; lo importante es la introspección del propio espíritu. Su subjetivismo le lleva a reconocer la intuición y la vivencia personales como únicos medios de comprensión de cualquier verdad y realidad. De ahí que, aparte del subjetivismo, caracterizara al zen la practicidad y lo concreto.

Cuando preguntaron a Chao-chu en qué consistía el *Tao* (verdad del zen), respondió: «En tu vida diaria». Y otro gran maestro afirmó que el secreto está en comer, cuando se come; en dormir, cuando se duerme; en contemplar una flor, cuando la miramos..., en hacer eso y nada más que eso; o sea, en concentrar todo nuestro ser en la trivialidad de la vida ordinaria. El zen es una técnica de la vida que concede la máxima importancia a las más sencillas acciones cotidianas: levantar la mano, coger un libro, tomar el té, preparar un florero. Con todas esas acciones uno vive el zen y se ejercita en él.

Los recursos de esta técnica psíquica podrían reducirse a *a*) ciertas posturas (*zazen* y *kin-hin*); *b*) a un método respiratorio distinto del empleado en el yoga; *c*) a un ejercicio de concentración, llamado *koan,* consistente en una palabra o sentencia (a veces inteligible y otras enigmática e ininteligible) repetida interiormente, «masticada», una y otra vez, p. ej., «el mosquito pica constantemente al buey de hierro»; *d)* al abandono de toda idea, imagen, recuerdo y representación sensible —de modo absoluto o, al menos relativo—, ajenas a lo que se hace, es decir, la paralización de todo pensamiento, sentimiento y preocupación. Hay que producir el vacío interior. Sólo así se evitan las interferencias perturbadoras de la armonía con lo profundo del yo y del cosmos. De este modo, en el momento

más imprevisto se llega al *satori* (japonés: «entender», «la iluminación» o también *kenscho:* «visión del ser»), visión intuitiva interior, punto de mira característico del zen, que no puede expresarse unívocamente en conceptos ni en palabras. La vida del zen se inicia propiamente con la «iluminación».

Por tanto, ésta es la aspiración del zen: la experiencia profunda, la vivencia íntima de la identidad de todo ser, la identidad del yo con el todo y con la naturaleza (panteísmo). La iluminación no es específicamente budista ni está ligada a ninguna religión determinada. Se da en la India antes del budismo; pero es en éste en donde ha enraizado más profundamente y gracias al cual se ha propagado. Con el tiempo, las adherencias budistas e hinduistas (halo panteísta, creencia en la reencarnación de las almas) han recubierto en cierto modo al zen. Pero, según los occidentales partidarios del zen, su meollo y el de la iluminación se halla en todo ser humano, aunque está como escondido a la espera del resorte y a la escucha de la voz «mágica» que derribe las paredes de su escondrijo interior. Según sus practicantes, ese resorte y esa voz lo posee y la pronuncia el zen.

Con terminología tomada de la psicología profunda, comparan el alma a un extenso paisaje de cielo y de mar, contemplado desde un acantilado. A la vez que unidos, quedan separados en el centro por la tenue línea del horizonte que los divide en dos regiones inmensas: la superior que es el cielo, el azul etéreo, y la inferior o el abismo acuoso. En el paisaje de nuestro espíritu la conciencia psicológica sería el horizonte sobre el que se levanta una altura inmensa y desconocida: la «hiperconciencia»; y, debajo de ella, una profundidad también desconocida e inmensa. Nuestra conciencia, de ordinario, solamente alcanzaría a la

franja del límite inferior de la altura y del superior de la profundidad. La entrada en la hiperconciencia sería la iluminación.

La «meditación transcendental»

Mención especial merece este movimiento que es una gran organización con sede central en la India; tiene una amplia ramificación con las filiales más importantes en Suiza, Alemania y Estados Unidos. Este movimiento no intenta solamente infiltrar la religiosidad oriental en Occidente, sino que aspira a más, a conseguir la síntesis de ambas. El resultado es un sincretismo pseudo-religioso y pseudo-científico.

Se caracteriza por la ausencia deliberada de todo esfuerzo en los ejercicios de interiorización. No se pretende hacer meditación religiosa ni reflexión especulativa o filosófica, sino que se deja que la meditación, la concentración, la interiorización, el gozo y la calma, broten por sí mismos en el interior de la persona a través del sonido de unas palabras (*mantras*), con frecuencia enigmáticas, que se van repitiendo lenta y tenuemente en sincronía con el ritmo de la respiración.

El zen y el talante japonés

En Japón, el zen ha llegado a tener una repercusión colectiva, configurando el talante de esta gente en no pocos aspectos. Así, ha influido en las diferentes manifestaciones del *do* («camino» o modo adecuado de comportarse en las distintas actividades), como puede ser en «el camino del té» o ceremonia, casi ritual, de tomar esta bebida especialmente cuan-

do hay invitados; en el *kuy-do* o «camino del arco»; *seho-do,* «camino del escribano» o caligrafía japonesa; en el *ka-do,* «camino de las flores» o modo de poner un florero; *gei-do,* «camino de las artes»; *ju-do,* «camino de la lucha» que ya es deporte internacional, etc.

Todas estas actividades no se ejercitaban en Japón como un simple deporte, arte o habilidad peculiar; eran, y en gran medida siguen siéndolo, un «camino», un modo específico de comportamiento, un estilo de conducta, una filosofía de la vida. Con otras palabras, no se reducía a la acción profana de servir y beber el té, de disponer un tiesto, o de escribir; cada uno de estos actos estaban vivificados por un espíritu especial. En todos estos «caminos» vivía un espíritu: es el del zen que ahora se ha desacralizado, securalizándolos casi del todo. Pero durante muchos siglos (desde la infiltración del budismo en el Japón y su simbiosis con el sintoísmo), su religión étnico-política o nacional conllevaba un sentido religioso, las creencias del zen búdico.

El vacío del activismo occidental

En los últimos tiempos, el mundo occidental se ha dejado llevar por el afán obsesivo de dominar la naturaleza y de tener más cosas con la particularidad de que, una vez conseguidas, se sigue trabajando a ritmo creciente para cambiarlas por otras más novedosas. Pero, a pesar de contar con recursos jamás soñados, el hombre occidental u occidentalizado parece obstinarse en sentirse más desgraciado que nunca. Siente el vacío interior. Se ha dado cuenta de que el llamado desarrollo técnico tiene también su reverso, que se llama contaminación del ambiente en el nivel ecoló-

gico y, en otro, despersonalización del hombre que se ve convertido en una pieza de la máquina de producción y consumo, en una especie de marioneta a merced de los hilos, casi invisibles, de la moda, de la propaganda, de los medios de comunicación social, de los intereses de trust internacionales de diferentes clases. El hombre occidental empieza a caer en la cuenta de que más que en tener más y en transformar el mundo, la plenitud y la felicidad están en ser mejor, en transformarse a sí mismo.

Algo de esto ha sucedido también en el ámbito religioso y apostólico. Se ha practicado y predicado con insistencia la preevangelización, la reforma de estructuras, de métodos, de hábitos; atentos a la renovación de las tuberías, se ha corrido el riesgo de descuidar el contenido, la doctrina, los destinatarios personales. Tanto en lo profano, como en lo eclesial, se advierte un cansancio, una desorientación crispada, como la del abejorro que se golpea contra el cristal del botellón sin advertir que la boca está abierta para salir hacia arriba, hacia el cielo, hacia el infinito.

Hastiado del activismo, el hombre occidental ha vuelto su mirada hacia el yoga y el zen así como a sus resultados de paz, de imperturbabilidad, reflejados incluso en los rostros orientales. Pero además es que en el zen se dan cita muchas manifestaciones típicas de la cultura de nuestro tiempo: la exaltación de lo personal, el subjetivismo, la valoración de lo concreto y vital frente a los abstracto o las ideologías.

El yoga-zen, el neobudismo occidental y el cristianismo

Puede muy bien suceder que la actual atención hacia el yoga y el zen sea una moda pasajera, en la lí-

nea de otros movimientos «espiritualistas» nacidos en Estados Unidos. Todo parece indicar que son movimientos bastante epidérmicos, surgidos en ambientes desarraigados y en el contexto de una crítica feroz —aunque menos radical de lo que las palabras sugieren— contra la sociedad tecnológica. En realidad, estos movimientos no aportan nada a la vida del espíritu: sus manifestaciones positivas se encuentra sin ganga, plenificadas, en la enseñanza y en la vida de la Iglesia.

En cualquier caso, el yoga y el zen pueden servir como simples recursos psicotécnicos, despojados del subjetivismo y de las adherencias más o menos incompatibles con la verdad cristiana, tarea nada fácil por su conexión intrínseca con un panteísmo o nihilismo esencial y con la reencarnación de las almas.

El núcleo de la cuestión es quizá antes cultural que religioso. El problema no sería tanto la incorporación de esas técnicas al cristianismo como su asimilación por la cultura occidental, en lo que tienen de función sedativa, terapéutica, desligada de concomitancias con actitudes religiosas: en concreto, de esa imagen de «autosalvación» con que suelen aparecer, como si las causas del malestar íntimo y profundo del hombre moderno fuesen superables sólo mediante recursos y técnicas psicológicas.

Lo decisivo para el cristiano es vivir plenamente las exigencias de su fe y sus implicaciones ascéticas y unitivas con Dios, a imitación de Jesucristo. Algunas de ellas, como la valoración divina de lo cotidiano, del ahora y del aquí intensa y gozosamente vividos —que recuerdan aspectos concretos del zen— han visto acentuada su actualidad al margen de esta «autosugestión mística», como Reishauer ha definido al zen.

Ningún discípulo ofreció a Cristo una flor. Fue El, quien se fijó en los lirios del campo (*Math.,* 6,28 ss), pero añadió a su contemplación la religación al Padre de los cielos, enlace ausente en el plano horizontal, antropocéntrico, en el que se mueve el zen. Y es que la contemplación cristiana no se agota en el mundo interior cerrado del yo, sino que se abre a Dios, nuestro centro, que es, como decía Paul Claudel: *Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi,* «Alguien más yo mismo que yo». Resuena el eco profundo del *intimior intimo meo* de S. Agustín, de ese Dios «más íntimo» a mí mismo que «mi propia intimidad».

El neobudismo occidental

Si se hiciera una encuesta entre los españoles, probablemente la mayoría respondería que de Buda y del budismo sólo conocen el nombre. En un enfrentamiento entre Oriente y Occidente, a mi juicio, lleva las de perder lo oriental. Será triste que el Oriente asimile de Occidente no el sentido cristiano de la vida, sino únicamente el confort, el lujo, las fastuosidad, los productos técnicos, bélicos e industriales. Sin embargo, también más de un español cansado del activismo técnico puede dejarse seducir por el exotismo oriental, con su hálito de misteriosa inmutabilidad, por no haberse molestado en asimilar vitalmente el espíritu cristiano, único capaz de aunar la contemplación y la acción.

El budismo actual, más que una religión basada en principios teológicos, es una actitud y una práctica religiosa, caracterizadas por la no violencia, la paciencia, el amor a los animales como resultado de la creencia en la reencarnación de las almas, un cierto

grado de imperturbabilidad, junto con no pocas concesiones a formas degradadas de religiosidad (amuletos, supersticiones, etc.). El budismo tiene que ver muy poco con el neobudismo difundido por Occidente, doctrina sentimental, un tanto artificiosamente formada por y para gentes moderadas, indulgentes, subjetivistas, desilusionadas del activismo.

Es claro que el budismo es radicalmente incompatible con la fe en Jesucristo. La prueba más al alcance de cualquiera es que de ordinario las distintas manifestaciones del neobudismo occidental, tras las primeras lecciones psicotécnicas de yoga, de zen o de meditación transcendental, no tardan en ofrecer un cierto panteísmo y la doctrina de la reencarnación de las almas, incompaginables con la fe en un solo Dios personal así como con la inmortalidad del alma individual, personal, y con la resurrección de los muertos.

Pero también, por paradoja, el auténtico budismo se ve traicionado por el neobudismo occidental, adaptación azucarada y superficial —casi a nivel de consumo novedoso y masivo— al paladar del hombre occidental, ya un tanto extenuado a causa de su activismo, de su tecnicismo, transformador de la naturaleza a la vez que vaciado del espíritu cristalino o, al menos, con éste atrofiado por falta de vibración interior y de dinamismo apostólico.

grado de imperturbabilidad, junto con no pocas concesiones a formas degradadas de religiosidad (amuletos, supersticiones, etc.). El budismo tiene que ver muy poco con el neobudismo difundido por Occidente, doctrina sentimental, un tanto artificiosamente formada por y para gentes moderadas, indulgentes, subjetivistas, desilusionadas del activismo.

Es claro que el budismo es radicalmente incompatible con la fe en Jesucristo. La prueba más al alcance de cualquiera es que de ordinario las distintas manifestaciones del neobudismo occidental, tras las primeras lecciones psicotécnicas de yoga, de zen o de meditación transcendental, no tardan en ofrecer un cierto panteísmo y la doctrina de la reencarnación de las almas, incompaginables con la fe en un solo Dios personal así como con la inmortalidad del alma individual, personal, y con la resurrección de los muertos.

Pero también, por paradoja, el auténtico budismo se ve traicionado por el neobudismo occidental, adaptación azucarada y superficial —casi a nivel de consumo novedoso y masivo— al paladar del hombre occidental, ya un tanto extenuado a causa de su activismo, de su tecnicismo, transformador de la naturaleza a la vez que vaciado del espíritu cristiano o, al menos, con éste atrofiado por falta de vibración interior y de dinamismo apostólico.

VIII.

El «pecado» y su perdón

El sentido de culpabilidad va como adherido al ser humano, aunque con notables variaciones por lo que a su naturaleza se refiere. El hombre no es dios, ni infinito en ninguna de sus cualidades ni en cuanto a la posibilidad de realizar sus aspiraciones. Su limitación óntica y sus mismas limitaciones existenciales conllevan en sí el hecho de «fallo, defecto». Además, el hombre se da cuenta, al menos en algunas ocasiones, de que el fallo o deficiencia depende de él, de su no obrar de acuerdo con el criterio de su conciencia. El hombre de todos los tiempos, aunque no siempre de la misma manera, ha sido y es consciente de eso que le falta, de sus defectos así como de la responsabilidad de no pocos actos defectuosos.

El concepto de pecado, como todo lo que transciende el alcance de los sentidos, no puede expresarse si no es mediante una imagen. La idea de «salirse del camino», «extra-viarse», «des-viarse», «despistarse, quedar der-rotado o fuera de la ruta» fue traspuesta a distintos planos del quehacer humano ya desde los tiempos antiguos con categoría de metáfora y símbolo. El término «pecado», del latín *peccatum*, le concede un valor ético negativo. Según

su etimología, de la raíz *pes*—, «pecado» es el «tropiezo», «el dar un paso en falso» (Horacio, *Epístolas* 1, 1, 8-9), que en el camino o, sobre todo, al salirse de él hace vacilar y a veces, caer al caminante. Esta idea de «tropezar, dar un mal paso», salirse del «camino de la virtud» y, consiguientemente, no llegar al punto de destino o, por lo menos, andar extraviado más o menos tiempo por terreno pedregoso, lleno de maleza y de malicia, se halla también en casi todos los vocablos expresivos de «pecado», p. ej., *hamartía* (griego), *ahata'ah* (hebrero), *hatu, hittu* (Babilonia), *sebida* (sumerio), *atnu* (código de Hamurabi), *tsui, ok, kwo* (chino), etc. Todas las acciones consideradas como pecado coinciden en el rasgo común de transgresión.

Otras veces, la metáfora es ofrecida por la bifurcación: escoger el camino indebido. Ante el hombre hay dos caminos: «el del mal es llano..., el de la virtud, largo, empinado y pedregoso» (Hesíodo, *Erga* 287 y ss., del siglo VIII a. C.). El tema de los dos caminos es una constante también en la literatura cristiana, tanto en el Nuevo Testamento (*Math* 7, 13-14; *Petr* 2, 15, etc.), como en la Patrística (*Didaqué,* Hermas, etc.). Lo mismo puede afirmarse de la literatura judía canónica (*Ps* 15, 11; 13, 3; *Prov.* 14, 12, etc.) y extracanónica (*Manual de disciplina* 4, 2-14, etc.) y, en general, en todas las literaturas tanto arcaicas —especialmente en las orientales—, como en las modernas. El hombre como el joven Heracles (el Hércules romano) se encuentra a veces sin saber qué dirección seguir, o sea, en una *aporía* («sin camino, sin salida»); se siente atraído por *Kakía* («la Maldad, la Malicia») mujer muelle, acicalada y llena de pinturas, de ropas transparentes, y, en dirección opuesta, por *Areté* («la Virtud, el Valor»), noble, recatada,

de vestidos blancos (Jenofonte, *Memorabilia* 2, 1, 21 ss., del siglo V-IV a. C.).

A partir del siglo I d. C. la letra «Y» fue tomada como representación de la bifurcación de un camino, atribuyéndose a Pitágoras (siglo VI-V a. C.) su uso como símbolo de la vida humana: camino único (trazo inferior y vertical) hasta la adolescencia en que se bifurca con la doble posibilidad: «virtud-vicio». Este símbolo sobrevivirá en la literatura y en el arte durante toda la antigüedad tardía e incluso durante la Edad Media[1].

Diferentes formas y aspectos de «pecado»

La escuela evolucionista en cuestión moral (J. G. Frazer, etc.) establece, con alcance de principio, el desarrollo progresivo en la idea del «pecado». Esta habría pasado de la concepción mágica (pecado objetivo: algo físico, que se elimina por medios cuasimecánicos) a la jurídico-ritualista (pecado ético: mancha de la que hay que purificarse) y finalmente a la religiosa (pecado: ofensa consciente contra la divinidad, que debe ser aplacada para que lo perdone). Los dos últimos aspectos ofrecen una idea más o menos subjetiva, psicológica, del pecado.

Evidentemente, durante el paleolítico, de acuerdo con la interpretación mágica del arte rupestre, habría existido un concepto mágico del pecado, lo mismo que de lo sobrehumano y divino. Además de que la interpretación exclusivamente mágica del arte rupestre está ya superada por una explicación verdaderamente

1 Cf. M. GUERRA, *Simbología románica. El cristianismo y otras religiones en el arte románico,* Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978, núms. 66, 125, 386.

religiosa [2], la verdad es que de esa época —y lo mismo rige para los períodos siguientes de los pueblos prehistóricos europeos— no hay prueba alguna en favor de una o de otra concepción del pecado.

Si la comparación con los pueblos actuales «sin escritura» es válida en este punto, las investigaciones modernas han demostrado que no hay religión sin alguna exigencia moral ni moralidad sin alguna base religiosa. En los pueblos etnológicamente más arcaicos existe un monoteísmo ético, aunque a veces desde el punto de vista cúltico sea algo tan inactivo como el *deus otiosus* de tantos pueblos «sin escritura». La divinidad suprema es, al mismo tiempo, «buena», «hacedora del mundo, de las cosas, de las instituciones» y «legisladora» entre los pigmeos, los samoyedos (dios Num), los algonquinos, los fueguinos, diversos grupos de bantúes (dios Nzambi), los australianos suborientales, los californianos del centronorte, etc.

Tengamos además en cuenta que, como en Israel, en muchos pueblos hay pecados rituales o transgresiones de algún precepto ritual (comer la carne con sangre, tener relaciones con la mujer durante la menstruación, comer después de tres días los residuos del sacrificio pacífico, etc.). Esta clase de pecados a veces parecen de signo objetivo más que subjetivo, o sea, faltas rituales al margen de las disposiciones internas de quien quebranta esos preceptos; son como una especie de mancha cuasi-física, que ensucia al hombre y lo hace «impuro», necesitado de purificación. Pero no sólo en los pecados de índole abiertamente religioso-moral (rebeldía consciente contra la divinidad, que lo separa de ella), sino también en los rituales, el pecado rompe la relación del hombre con

2 Cf. M. GUERRA, *Constantes religiosas*..., 157-216, 527-560.

la divinidad, en cuanto los pecados rituales son a su vez transgresiones de preceptos catalogados entre los promulgados e impuestos por el Ser supremo.

De todas formas, es preciso enjuiciar la moral de las religiones no cristianas sin caer en anacronismos de perspectiva teológica; hay que tener en cuenta el concepto monoteísta, henoteísta, politeísta o panteísta que de la divinidad posea cada pueblo y, a veces, el mismo pueblo en diversas etapas de su existencia. Por eso, las distintas formas de pecado reseñadas a continuación responden a distintos contextos étnico-políticos y religiosos, sin que puedan ser considerados como estadios progresivos de un evolucionismo histórico-moral. Con frecuencia mayor de la imaginada suelen confluir las tres concepciones. Ni en nuestros días está exento nadie de interferencias mágico-objetivadoras ni de ritualismo y juridicismo, sobre todo en ciertos sectores de culpabilidad o, entre los ateos y escépticos, de simple responsabilidad socio-personal. Más que de etapas, cada una superadora de la anterior (evolucionismo progresivo), debe hablarse de luz, de verdad, cada vez más potente, que alcanza un radio mayor de acción a la hora de iluminar la conciencia moral y religiosa de los hombres (perfeccionamiento por irradiación). En el fondo, es el eterno problema de Dios que se revela y manifiesta por vía racional hasta que apareció en el mundo su Palabra, Jesucristo, revelación del Padre.

«*Pecado*» *objetivo y subjetivo*

El criterio que nos permite conocer la existencia o no existencia de pecado es la propia conciencia. El pecado consiste en el quebrantamiento de una nor-

ma objetiva de moralidad: la ley divina, natural o positiva. Pero para que haya pecado imputable, no simplemente material, se requiere advertencia y consentimiento plenos, o sea, el quebrantamiento debe ser voluntario. De ahí lo difícil que resulta valorar la culpabilidad de una persona, dado que casi siempre se nos escapan los influjos del ambiente, de las taras hereditarias, etc. Por eso, sólo a Dios corresponde el juicio verdadero y definitivo. Este es el concepto subjetivo de pecado, considerado como transgresión consciente y voluntaria.

Fuera del cristianismo tal vez sea el zoroastrismo la religión que más desarrollado tiene este concepto subjetivo del pecado. Uno de sus rasgos éticos más sobresalientes es la importancia que concede tanto a las obras, como a las palabras y a los pensamientos, ya sean pecaminosos o buenos. Todo lo que el hombre hace, habla o piensa consciente y libremente «va al puente» Cinvat (uno de los modos de juicio tras la muerte) o, con otra comparación zoroástrica, será pesado en la balanza, cuando el alma sea juzgada cuatro días después de su separación del cuerpo o de la muerte.

Pero a veces en las religiones no cristianas el pecado es conceptuado como algo meramente objetivo, por ejemplo, una impureza, un miasma contagioso, un fluido de signo más o menos mágico. El pecado, en estos casos, suele consistir en la violación de un tabú o, mejor, en toda violación —voluntaria o no, consciente o no— de algo preceptuado o prohibido, en un desorden objetivo, causa de desastres futuros. Estos en las religiones étnico-políticas y en otras afectarán no sólo al «pecador», sino también a todo el clan, tribu o nación. Más que el aspecto personal del pecado, importa el momento objetivo, o sea, la rea-

lidad del hecho realizado y persistente en sus efectos catastróficos.

Por eso Platón analiza las intenciones o móviles subjetivos de la acción en distintos grados (casual, pasional, intencionada) para determinar el grado de responsabilidad. Pero con frecuencia no ve en el crimen más que el crimen mismo y pondera su gravedad en función de los lazos familiares o sociales que unen al muerto con el asesino sin valorar lo subjetivo; es el caso, por ejemplo, de la «culpabilidad» en el homicidio involuntario [3]. Los monjes jinistas deben manifestar oralmente cualquier transgresión de la regla monástica cada mañana y cada tarde, incluso aunque la falta haya sido inconsciente. Están convencidos de que no deja de producir su efecto contagioso y su castigo, ya que —no de modo subjetivo o consciente— esa transgresión ha ocurrido objetivamente, de hecho.

Esta noción objetiva, mágica, del pecado explica la admisión de pecados, a nuestro juicio, inexistentes o meramente «materiales», de los que los antiguos se sentían culpables, como responsabilidad en el pecado cometido por un miembro del mismo grupo étnico-político, en los pecados cometidos en estado de verdadera locura, el que sea pecado tocar un cadáver o a una mujer durante el período de la menstruación o a quien ha derramado sangre (esquimales, etc., caso de Heracles en la tragedia de este nombre de Eurípides, etc.), un esposo burlado por su esposa es pecado del esposo (los mashona), pecaminosidad de la comida de animales impuros (los jahai, etc.). Muchos de estos pecados implican la violación de un tabú (los bawali, los bechuana, los jahai); otras veces son acciones de suyo casuales e indiferentes, por ejemplo, si

3 Platón, *Leyes*, 865 e; Pausanias, 1, 29, 11, etc.

una serpiente atraviesa el camino de una persona, si el líquido se sale de la olla al hervir, etc. (los kikuyu, etc.).

Este concepto objetivo justifica los «pecados» de los animales irracionales y de los objetos: piedras, árboles..., «culpables» de la muerte de los hombres [4]. Según Platón (*Leyes* 873 y ss.) en estos casos, tanto los animales como las cosas «homicidas» deben ser juzgados por un tribunal, condenados a muerte y arrojados fuera del territorio patrio. Cuando el tabú prohibe acciones en sí pecaminosas, del tipo del incesto o del homicidio, hay pecado objetivo si la prohibición se debe sólo al parentesco verdadero o imaginario y si se fija preferentemente en el hecho físico de la relación sexual o criminal entre personas del mismo clan. Tal pudiera ser el caso de diferentes pueblos «primitivos» de nuestro tiempo en Australia, entre los que es obligatoria la exogamia de clan y absoluta la prohibición de matar a miembros del mismo clan, todo ello debido a sus creencias totémicas, según las cuales la comunidad de sangre repercute con alcance insospechado. Sin embargo, aun en estos casos, los investigadores (etnólogos) no se han puesto de acuerdo a la hora de determinar si se valora o no y en qué medida la voluntariedad del acto incestuoso u homicida, obra de personas pertenecientes al mismo totem, ni si existe relación ni en qué grado con alguna deidad.

Residuos de este concepto objetivo del pecado subsisten en el sintoísmo japonés, en la antigua religión babilónica, en el brahmanismo, en el jinismo, en el

4 Aristóteles, *Constitución de Atenas,* 57; Plutarco, *Pericles,* 36; Pausanias, 1, 28, 10, etc.

maniqueísmo, en el mazdeísmo, en la antigua religión griega, etc.

Tabú y principales tabúes

En nuestros días es ya un tópico hablar de los tabúes, especialmente sexuales, así como del afán de superarlos. Parece como si la palabra «tabú» despertara la reacción instintiva del hombre moderno contra algo arcaico o anticuado lanzándolo, como por inercia, a saltar por encima de una barrera, la de lo motejado como tabú.

Pero, ¿qué significa tabú? De ordinario se desconoce su verdadero significado. «Tabú» es una palabra polinesia, que tiene correspondencia, al menos parcial, con otros términos análogos de numerosos pueblos primitivos de Africa, América y Asia. Puede relacionarse también con el latino *sacer* («sagrado») y con tres vocablos griegos: *hágios, hagnós, ágos.*

Todos son términos de ordinario ambivalentes o, mejor, monedas de doble y complementaria cara-cruz semánticas. En su cara positiva tabú significa «lo sagrado» (personas, cosas, lugares, tiempos), lo cual por su misma condición sacral es a la vez «puro, casto, separado de lo profano, objeto de respeto y temor sagrados, intocable», a no ser para las personas dotadas de una competencia adecuada o en determinadas circunstancias. En su reverso comporta una descarga negativa, si es tocado o no tratado en la forma debida, ya en sí mismo, ya por razón de las circunstancias. De ahí su valor de «mancha, impureza, sacrilegio», merecedor de castigo.

En una de las perspectivas del pensamiento religioso, la «pureza» de una realidad divina, sagrada, se mide por el número y vigor de las prohibiciones, bar-

reras físicas y morales, que la protegen. En la misma medida en que esta «pureza» se refuerza, en idéntica proporción se multiplican las ocasiones de «impureza», de «mancha sacrílega», en la relación de los hombres con la divinidad y con lo sagrado. Al final de esta progresión, los dos polos opuestos de «puro» y «prohibido», como los extremos de un círculo, se aproximan hasta tocarse. Al final se considera «puro, sagrado» a lo «prohibido» del todo, o sea, aquello con lo que no puede ponerse en contacto el hombre corriente, al menos en las circunstancias corrientes de su vida.

De ahí que en Polinesia lo contrario de *tabú* reciba el nombre de *noa,* es decir, lo accesible a todos, lo mismo que en latín, castellano y demás lenguas romances lo opuesto a *sacer* («sagrado») es lo *profanum* («profano»), término que etimológicamente significa lo colocado «delante, fuera del *fanum* (recinto sagrado, templo)». Téngase, además, en cuenta que, tanto entre los griegos como entre los romanos, el recinto sagrado era sólo la morada de la divinidad, de su estatua, no un lugar de reunión de los creyentes ni de oración comunitaria o privada como en nuestros días. Los lugares, tiempos y objetos «sagrados», si no son respetados ni tratados de la forma estatuida, quedan reducidos a algo meramente «profano», es decir, son «profanados».

Muy pronto el tabú aparece inserto en un sistema que podría denominarse mecánico. Si es violado, el tabú implica una retribución automática e inmediata, especie de descarga eléctrica que afecta al violador, «sacrílego», con castigos en su salud, en el bienestar de él y de los suyos, etc., al margen de la responsabilidad e intencionalidad de la acción. Surge así la noción de «pecado» objetivo.

Clases de tabúes. De ordinario en todos los pueblos «sin escritura» y también en los dotados de escritura (las ciudades-Estado en Grecia y en Roma), el tabú más importante hace referencia a la muerte, especialmente si es violenta. Los miasmas, emanados del cadáver, son sumamente contagiosos. De ahí que el asesino sea considerado como muy peligroso para él y para todas las personas relacionadas con él: familiares, conciudadanos, etc . Por eso se ve como rodeado y atado por una serie de prohibiciones en orden a proteger de su contagio a los demás. Si es condenado a muerte, es ajusticiado o desterrado: dos penas que consiguen librar a la comunidad política del contagio causado por su sola presencia. Incluso, si no es condenado, necesita someterse a una catarsis o purificación antes de incorporarse a su grupo social.

A continuación del tabú, protector de la vida de los vivientes, sigue en importancia el relativo a lo sexual. De hecho, en Grecia, las faltas contra la castidad (violación, adulterio, incesto), tienen las mismas consecuencias que el homicidio. En algunos pueblos africanos no sólo son tratados de la misma manera los homicidas y los incestuosos, sino que incluso las mujeres durante la menstruación y el parto deben permanecer en una choza fuera de las fronteras del territorio tribal.

El sistema hindú de castas y subcastas extiende este tipo de tabú y contagio al trato entre personas de diferentes castas, sobre todo con los parias o intocables. Si un brahmin vive en la misma casa con un intocable, aunque sea involuntariamente, por ejemplo por culpa de la aglomeración multitudinaria, se «descasta»; se convierte él mismo en «intocable». A no ser que esté influido por las ideas occidentales y

viva lejos de su ciudad, jamás traspasará este tabú, pues sería suicidarse en el sentido social.

Ciertamente, lo tabú es algo prohibido del todo, a veces hasta de algún modo inaccesible por impedimentos naturales (ríos, paredes rocosas, protectores de los sagrado, como en los templos, «santuarios» cavernícolas del paleolítico)[5].

Origen de los tabúes. No voy a descubrir las raíces de estos tabúes ni a describir sus diferentes manifestaciones, pero sí considero oportuno destacar su razón radical. Los principales tabúes, o sea, los mortuorios y los sexuales, tratan de proteger la vida humana considerada sagrada en su origen en todos los tiempos; entre los arcaicos era además preciosa su persistencia, porque estaba tan amenazada y porque tenía vigencia la ley del talión, ojo por ojo, muerte por muerte, sin que se interpusiera la imparcialidad de unos jueces constituidos en tribunal. Valórese asimismo el elevado índice de mortalidad infantil.

Los dos tabúes defienden la vida misma, la existencia de los ya nacidos, de los vivientes, el uno; el otro, las fuentes sagradas y misteriosas de la vida, mucho más inexploradas y desconocidas antes que en nuestro tiempo, si bien todavía conservan no poco de su misterio. La ciencia todavía no ha conseguido descubrir sus secretos ni, menos aún, dominar todos sus resortes.

La anterior explicación concuerda con otra observación comprobable en nuestros días: la vida y sus fuentes gozan de carácter sagrado, que radicalmente tiene siempre vigencia en cuanto es un don de Dios.

5 Cf. M. Guerra, *Constantes religiosas europeas y...*, 475-83, 549 ss.

Por tanto, el hombre es sólo su administrador, no su dueño. En cuanto se niega ese origen divino de la vida y queda desvalida de toda protección, incluso bajo la forma desacertada de tabú, cuando se evapora su misteriosidad, se introduce la escala de la violencia (terrorismo, atropellos, eutanasia, aborto, etc.) y del erotismo hasta sus últimas consecuencias (métodos anticonceptivos, divorcios, pornografía, etc. —todo comercializado—). La vida se convierte así en una realidad profana desvalorizada, abierta al público, al alcance del más osado o del más desvergonzado. De este modo, además de profana, es profanada [6].

Solidaridad horizontal: responsabilidad de todo el grupo étnico-político por el pecado cometido por uno de sus miembros

Los lazos tan intensamente sentidos en la antigüedad entre los miembros de la misma familia, clan, tribu y nación o pueblo, sobre todo en los de origen nómada y pastor (religiones celestes y étnico-políticas) y, por otra parte, el concepto más o menos objetivo del pecado como realidad independiente de la conciencia individual, nos lleva a la noción de la solidaridad en la culpa, difícil de captar por la mentalidad moderna. El pecado, cometido por uno, puede contagiar de modo automático e inconsciente a una colectividad ligada al pecador. Y este contagio no se refiere sólo a las consecuencias del pecado (realidad también en múltiples casos de nuestros días: sífilis,

6 Cf. M. GUERRA, *La sexualidad en las religiones no cristianas. Estudio histórico-antropológico,* en AA. VV., *Analítica de la sexualidad,* EUNSA, Pamplona, 1978, 112-125.

efectos del alcoholismo), sino a la misma razón de «culpabilidad» mucho más vinculada a su castigo en esta vida que en nuestros días.

Aparte de que sobre él gravite la culpa de su padre, Layo, y su castigo (solidaridad vertical), Edipo puede erigirse en paradigma de esta solidaridad horizontal por su «pecado» (matar a su padre, casarse con su madre). Y ciertamente no fue subjetivo o consciente el incesto, ya que lo hizo sin conocimiento de la consanguinidad; en cambio hubo cierto grado de culpa en cuanto al homicidio, del que resultó ser su padre, mitigada por la discusión, el acaloramiento.

Edipo es ejemplo de la solidaridad horizontal en la culpa-castigo, porque su castigo, su miasma pecaminoso, se extendió a todos los unidos con él políticamente. Todos sus súbditos, el pueblo tebano, fueron afectados y castigados por la peste derivada de su pecado [7]. Por ser «miasma del país», Edipo debió salir desterrado de Tebas, a cuyos dioses había ofendido. La sangre humana derramada «profana el país» entero [8].

El pecador se convierte en foco de infección, que contagia a cuantos están vinculados con él: esposa, hijos, ciudad, pueblo (Homero, Hesíodo, Aristóteles, etcétera). En algunos casos, esta concepción se apoya en creencias mágicas o dinamistas. Pero la venganza, en vez de ser como automática e impersonal, efecto de un efluvio cósmico concentrado con virulencia peculiar en ciertas cosas y acciones, puede provenir de alguna divinidad ofendida [9]. Entonces no puede hablarse

7 Sófocles, *Edipo Rey,* 100 ss., 236 ss., etc.
8 *Num* 35, 33; *Deut* 21, 1-10, etc.
9 Homero, *Ilíada,* 1, 43 ss.; Aristóteles, *Constitución de Atenas,* 1, etc.

de magia, al menos como clave de este tipo de pecado, aunque ciertamente puede ir acompañado de ella; menos aún se le puede atribuir categoría de estadio previo a la creencia en un Ser supremo, personal. Esta es una observación importante a la hora de analizar los datos aducidos por los propugnadores del evolucionismo moral.

Solidaridad vertical: culpa atávica y culpa personal

En el cristianismo y en todo el derecho moderno —exceptuado el caso del pecado original— no hay más responsabilidad que la que pesa sobre el individuo culpable, responsable de su acto, Los antiguos, en cambio, además de la culpabilidad individual, admitían no sólo la responsabilidad colectiva expuesta en el apartado precedente, sino también la atávica, o sea, la ocasionada por el pecado de un antepasado, el cual no es el primer hombre —excepto en el orfismo—, sino un antepasado más o menos inmediato.

Además de contagioso y tal vez por eso el pecado es hereditario. La Grecia arcaica y muchas sociedades antiguas (babilonios, sumerios, Israel, etc., y en general, todos los indoeuropeos y semitas), al igual que muchos pueblos actuales «sin escritura», aceptan la culpa heredada y su castigo diferido hasta la tercera o más generaciones. La razón principal de esta aceptación reside en la creencia en la solidaridad compacta de la familia, clan o tribu. Por ser una unidad, la vida del hijo era una prolongación de la del padre. El hijo heredaba las deudas morales de su padre exactamente como heredaba el nombre, las deudas económicas o, al menos, su riqueza y su pobreza, su clase

social, etc. Lo mismo suele valer para el rey respecto de sus súbditos y, aunque con mayor suavidad, de todo jefe respecto de sus subordinados.

Téngase en cuenta la creencia de que la enfermedad es como el precio y el castigo del pecado así como la realidad de las enfermedades y taras de carácter hereditario. Esta concepción tiene vigencia en el taoísmo chino, en el sintoísmo japonés, en el antiguo Egipto y Mesopotamia, en numerosos pueblos «sin escritura» de Africa occidental, de Australia, etc. Por Platón (*Teeteto* 173) y por otros autores (Lisias, Demóstenes, Bión de Borístenes, etc.), sabemos que en los siglos IV-III a.C. se señalaba con el dedo al hombre ensombrecido por la culpa hereditaria y que éste estaba dispuesto a pagar a un «purificador» de oficio para deshacerse ritualmente de ella. Platón (*Republica* 364 b-c) ataca a los orfeoteletes, que abusaban de estas creencias, tratando de imponer a los individuos y a las ciudades los ritos purificatorios con recargo económico.

Casos famosos son los de la culpa y la posibilidad de su castigo, que gravitan sobre los alcmeónidas: madre de Perícles, esposa de Pisístrato, etc., y de Creso, quien, según el oráculo délfico, debía saldar la deuda iniciada por el crimen de un antepasado suyo cinco generaciones antes. Típico es asimismo el caso del ciego de nacimiento y la pregunta de los Apóstoles: «¿Quién pecó éste o sus padres para que naciera ciego?». Jesucristo no admite esta interpretación: «Ni pecó éste ni sus padres...» (*Jo* 9, 2, 4), descartando para este caso también la conexión —a juicio del pueblo— necesaria entre pecado y castigo en esta vida. Antes, los profetas Jeremías (31, 29-30) y Ezequiel (18, 1 y ss.) reprenden la misma mentalidad con palabras expresivas: «¿Qué andáis repitiendo este

proverbio en la tierra de Israel y decís: los padres comieron los agraces y los dientes de los hijos padecen la dentera?...; quien pecare, ese perecerá». En el caso de la Fedra clásica: «Ya desde entonces (primeros antepasados) somos, no desde ahora, infortunados», más que de una culpa heredada se trata de una sexualidad heredada.

Paradigma de la herencia de la culpa y de su castigo es la familia de los átridas con la interesante peculiaridad de que Agamenón, el vencedor de Troya, aúna la culpa atávica: crimen de su padre Atreo y la personal: *hybris* o desmesura e insolencia al sacrificar a su hija Ifigenia para no ceder el mando del ejército aqueo y al permitir profanar los templos de Troya. Estas culpas provocaron el desastre de los aqueos durante el regreso a sus casas, pues la tempestad desencadenada por el dios del mar, Poseidón, desbarató las naves y ocasionó la *odisea* o peripecias de Odiseo-Ulises. Además, sobrevino la muerte violenta del mismo Agamenón a manos de su esposa (argumento del *Agamenón* de Esquilo). Todavía hoy, al subir por el suelo enlosado y entrar por la puerta ciclópea de Micenas, parecen resonar las palabras de Agamenón y el miedo a que su *hybris,* simbolizada en la alfombra de púrpura que pisaba, despertara la «envidia» o «el celo» de los dioses, provocando su castigo fulminante.

La doctrina de la transmigración de las almas, tan enraizada en diversos sectores de la antigüedad (orfismo, pitagorismo, etc.) y de nuestros días (brahmanismo, millones de hindúes, etc.) aceptó gustosa estos principios. En las concepciones hinduistas, por ejemplo, se supone al individuo preso de su *karma* o conjunto de méritos y deméritos, contraídos a lo largo de su vida actual y de sus existencia anteriores. No obstante, en el caso del *karma* (causa de que todas

nuestras acciones graviten sobre cualquier acto nuestro —efecto de todas ellas—), solamente hay magia si se materializa la ligazón de toda la serie de nuestras acciones (amplios sectores del jinismo); pero si se espiritualiza y subjetiva, tenemos ya un concepto ético y, con frecuencia, religioso; así, los budistas que, en gran medida, hacen depender la malicia del pecado de la voluntad del pecador.

Pecados, violación de leyes humanas y divinas

Aunque no hablen de la revelación primitiva, los pueblos antiguos suelen distinguir entre leyes divinas y humanas. Admiten la existencia de las llamadas «leyes no escritas», que son «universales» o válidas para todos los hombres de todos los tiempos, «establecidas no por los hombres sino por la divinidad»; son leyes «inquebrantables» en cuanto su transgresión «jamás queda sin castigo» [10]. Estas leyes constituyen la ley natural, «tomada de la misma naturaleza humana y en ella impresa» [11]; en algún caso (por ejemplo en el de Antígona: obligación de inhumar los cadáveres) sus exigencias no coinciden con las de la verdadera ley natural, inherente a la misma naturaleza humana y, por lo mismo, válida y obligatoria para todos los hombres de cualquier tiempo, raza, religión y región.

Uno de los motivos de mayor preocupación en nuestro tiempo debe ser la tendencia a negar la exis-

10 JENOFONTE, *Memorabilia,* 4, 4, 12; SÓFOCLES, *Antígona,* 451 ss.; PLATÓN, *Leyes,* 7, 793 a; CICERÓN, *Leyes,* 2, 5, 13, etc.
11 CICERÓN, *Milón,* 10; SÓFOCLES, *Antígona,* 456, etc.; *Edipo Rey,* 866 y ss., etc.

tencia y vigencia de la ley natural, de ordinario porque se niega la comunidad de naturaleza, bien por insistir en lo existencial, en la situación concreta de cada persona (existencialismo) o porque se la sustituye por la estructura inconsciente, sobre la que cristalizarían las relaciones sociales o superestructuras socio-culturales, políticas, religiosas, morales, estéticas, culinarias, etc. (estructuralismo antoropológico) o simplemente por un concepto estatalizador de la persona, sometida al engranaje dictatorial del estado o del Partido, así como por el subjetivismo y el irracionalismo, ansiosos únicamente de la conveniencia pragmática o del placer del momento.

Muy frecuentemente, todo el código moral y ritual, por tanto las normas de la ley natural y de la humana, se presenta como recibido directamente de la divinidad, a fin de asegurar su observación. Hamurabi, recibe de manos de la divinidad el código que aplicará a sus hombres, según aparece en la famosa estela conservada en el Museo del Louvre.

Las leyes no escritas, pero impresas e inscritas en la naturaleza misma del hombre, obligan sobre todo a «honrar a la divinidad», «a honrar a los padres», «a no cometer adulterio», «a no matar excepto en el caso de defensa propia», etc. De ordinario corresponden a los preceptos señalados en «los mandamientos de la Ley de Dios», promulgados en el Sinaí (Antiguo Testamento), propios también del cristianismo. Los diez mandamientos pertenecen a la ley natural, exceptuado el tercero, que es de ley natural en cuanto a la obligación de rendir culto a Dios mientras que la concreción «los domingos y fiestas de precepto» es de derecho positivo eclesiástico.

En el plano inferior se hallan las leyes de las ciudades y de las naciones, del Estado, «promulgadas por

los hombres» y, por lo mismo, de alcance local y condición contingente e incluso a veces injustas, como en el caso de las mal mandadas por poderes despóticos, sean dictatoriales o se llamen democráticos. En este caso no sólo no obligan en conciencia, sino que por imperativos de conciencia bien formada hay que desobedecerlas (legalización actual del aborto, del divorcio). Según Jenofonte (*Memorabilia,* 4, 4, 12), estas leyes, aun siendo justas, no son «inquebrantables», pues su «violación puede quedarse sin castigo». Y esto, aunque sean sagradas (Platón, *Apología,* 29) y Sócrates beba la cicuta por no querer aprovechar la oportunidad de desobedecerlas.

Causas de los pecados

Prescindo del contagio y de la herencia, ya señaladas. La causa inmediata o, quizá mejor, el clima madurador del pecado suele ser descrito como un anublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia normal, una locura parcial, pasajera, una ceguera (griego *áte*). Esta ceguera es producida o por un agente externo, sobrehumano: un dios, la *moira* - hado, un demon el principio del mal y su cortejo de *daevas* (mazdeísmo, maniqueísmo, etc.), por el lastre de la falta de la necesaria purificación (hinduismo, pitagorismo) o por algo inherente al mismo pecador: la *hybris* o insolencia, orgullo, soberbia (Hesíodo, *Erga* 214 y ss.), el espíritu luciferino.

En todas las religiones celestes la *hybris* (en castellano conservamos un adjetivo derivado suyo: «híbrido», expresivo de algo de algún modo «antinatural») es considerada «el mal primario» (*Teognis* 1, 151 del siglo VI a. C.), el pecado, cuya paga es la muerte, y que sin embargo es tan universal que un himno

homérico (*A Apolo* 541) lo llama «*themis* —ley divina, uso natural— de la humanidad». En el islamismo, tal vez por influjo judío (Antiguo Testamento) y por su monoteísmo, el pecado más grave, que nunca puede ser perdonado, es el de *shirk* («asociación») de otros objetos de culto al de Alah, o sea, la idolatría o el no admitir teórica o prácticamente la fórmula básica de la fe musulmana: «No hay más Dios que Alah».

Efectos del pecado

El fruto natural y maduro de todo pecado es el castigo. En varias religiones antiguas actúa la convicción de que el bien es premiado y el mal es castigado en esta vida, si no siempre en el individuo pecador o en el virtuoso, al menos en sus descendientes (caso de la culpa heredada y del castigo diferido, ya apuntados). Una metáfora muy generalizada es la personificación del castigo, que «cojeando» y «con pasos sigilosos» va persiguiendo al culpable «seguro de que al fin lo atrapara» [12] o la del dios, «paciente, lento, pero inflexible castigador» [13].

Precisamente el comprobar que no siempre ocurría así y el ver que a veces el inocente sufre sin razón mientras que el malvado triunfa en esta vida, motivaron el planteamiento del libro de Job en Israel así como la figura —en parte— paralela de Prometeo (trilogía prometeica de Esquilo); pero sus figuras y el resultado de su actuación es contrapuesta: religiosa la de Job, irreligiosa la de Prometeo. En algunos mo-

12 HESÍODO, *Erga*, 216 y ss.; HORACIO, *Odas*, 3, 2, 31-32; TIBULO, 1, 9, 4, etc.

13 ESQUILO, *Agamenón*, 58; *Coéforas*, 383; HOMERO, *Ilíada*, 4, 160, etc.

mentos de la historia, la cuestión del *iustus patiens,* «justo paciente o que sufre sin motivo», se agudizó; así se ve en la literatura asirio-babilónica, en la egipcia, en la israelita, etc. Esta problemática afianzó la creencia en la retribución en la vida de ultratumba a fin de reparar las injusticias de la vida del más acá de la muerte. La figura histórica de Jesucristo, el Justo paciente real y por antonomasia, se yergue majestuosa entre el cielo y la tierra, clavado en la cruz para expiar y reparar a Dios por los pecados de todos los hombres de todos los tiempos y lugares, concentrados sobre El y causa de su misterio e impresionante abandono por parte del Padre.

Durante un período de tiempo bastante prolongado en amplios sectores de la humanidad: sumerios, babilonios, asirios, poemas homéricos, obras hesiodeas, el castigo se recibe en la vida terrena y sólo en ella. La existencia de ultratumba en el Hades (griegos), Orco (latinos), era tan desvaída y umbrátil que no contaba ni podía ser apetecida por nadie. Además, en el más allá de la muerte, no había diferenciación entre buenos y malos ni consecuentemente, premio ni castigo. Pero de esto hablo en otro capítulo.

Pecado y castigo acontecen en esta vida y son tan correlativos que esta creencia permitió a un acusado en un juicio por asesinato (a finales del siglo v a. C.) aducir como prueba contundente en favor de su inocencia el hecho de que la nave en que viajaba había llegado sin riesgo al puerto (Antifonte, *De caed. Her* 82 y ss.). Cuando los habitantes de Malta vieron que una víbora había mordido a San Pablo «se decían unos a otros: este hombre es ciertamente homicida; se ha librado del mar, pero la justicia vengadora no le deja vivir» *(Act* 28, 3-4).

Sin embargo, según veremos, un grupo mucho más numeroso de pueblos y religiones creen que tras la muerte hay premio y castigo de acuerdo con el balance final de la vida de cada uno. Los defensores de la preexistencia y transmigración de las almas presentan la reclusión del alma en el cuerpo y sus sucesivas reencarnaciones como castigo del pecado inicial y de los siguientes.

Catálogos de pecados

Poco costaría transcribir varias listas de pecados pertenecientes a distintas zonas y religiones, que sin duda facilitarían la visión panorámica de los pecados en las religiones no cristianas. Pero en la *Antología de textos,* tercer volumen de esta obra, recojo las de varias religiones. Casi siempre coinciden: homicidio, diferentes pecados de índole sexual (incesto, adulterio, sodomia), robo, impiedad para con la divinidad y los padres, a veces la mentira y, en algunos casos, especifican la condenación del aborto. Como se ve, vemos reflejadas de nuevo las exigencias de la ley natural.

Quiero resaltar la formulación negativa de los pecados en todos o en casi todos los catálogos. Modelo de este enfoque ético y de este enunciado negativo pudiera ser la voz del demon de Sócrates, la conciencia moral del más moral de los griegos antiguos (prescindo de su discutida interpretación). Nunca le ordena hacer algo, siempre se lo prohibe: «no vayas, no manifiestes tu afición a Alcibiades, no te metas en política», etc. Así lo sabemos por varios diálogos de Platón, especialmente por la *Apología, Fedro* y *Teeteto.* Los preceptos, que suelen tener formulación positiva, de ordinario enuncian las obligaciones con la

divinidad y los diversos mandatos rituales. Lo mismo ocurre en el decálogo israelita (*Ex* 20, 13-17, etc.), vigente también en el cristianismo.

El perdón de los «pecados»

El sentimiento de «pecado» de una u otra forma aparece en todos los pueblos. Si en todos existe el concepto de «pecado», casi *a priori* puede afirmarse la presencia de su reverso, la penitencia o el conjunto de medios adecuados para obtener el perdón de los pecados. Las diferentes formas de penitencia, señaladas a continuación, no son (como ya queda expuesto al hablar del pecado) estadios sucesivos y progresivamente aparecidos en el recorrido histórico de la noción de penitencia, palabra que proviene del latín *poenitentia* y etimológicamente significa «insatisfacción, disgusto, arrepentimiento, conversión».

Penitencia objetiva

Al concepto objetivo de pecado: miasma, contagio, especie de vapor mortal hasta para el cuerpo (enfermedad por efecto del pecado), corresponde la penitencia objetiva. Se practica esta clase de penitencia, si se emplean métodos mecánicos para eliminar el pecado o neutralizarlo, como el uso de eméticos o elementos provocadores del vómito, purgantes (los yuki de América, los akikuiu de Africa), fumigaciones, escupitajos, arrojar a un río la tabla o el papel donde están escritos los pecados (Asiria, Mesopotamia, Japón, América), etc.

Porque tienden a identificarse la causa (pecado) y el efecto material (enfermedad, desgracia), a veces no

puede precisarse si se pretende expulsar del individuo el pecado objetivado en algo material o su efecto perjudicial: la enfermedad, etc. A veces, p. ej., en Mesopotamia, el enfermo, que consideraba su dolencia como un castigo por sus pecados, desconoce a qué divinidad ha ofendido involuntariamente por la infracción de las innumerables prescripciones de orden ético-moral unas veces, sólo ritual otras. De ahí su perplejidad y las súplicas en las que se pide el perdón de los pecados de modo genérico. «¿Qué cosa abominable para mi dios he cometido involuntariamente? ¡Oh dios conocido o desconocido...! No sé qué crimen he cometido...; me es desconocida la prohibición que he infringido... ¡Oh mi dios! Perdóname, aunque sean siete veces siete...»[14].

Si bien se dan algunos casos de penitencia objetiva, resulta muy difícil matizar con nitidez si es estrictamente objetiva o si además incluye algún elemento subjetivo de arrepentimiento interior. A mi modo de entender, se ha exagerado la condición objetiva y, desde luego, no es válido, ni muchísimo menos, afirmar su presencia paralela a la de los casos en los que el pecado va unido a una enfermedad o desgracia.

Sería sumamente interesante realizar un estudio de la simbología penitencial, un análisis de todas las acciones, gestos penitenciales, a fin de graduar su objetividad o subjetividad. Pero esto sólo es posible entre los pecadores de nuestros días y en nosotros mismos; de los pertenecientes a religiones desaparecidas o a pueblos extinguidos sólo conocemos algunos testimonios escritos o algunas escenas, que muy difícil-

14 Cf. *Oxford Editions of Cuneiform Text (Inscriptions)*, 6, 39 y ss.

mente permiten afirmar o excluir el movimiento interior, la contrición de corazón, a no ser que vayan acompañadas de alguna súplica.

Evidentemente, mucho más difícil será en estos casos traspasar este carácter ético-psicológico de la penitencia y descubrir el sentido específicamente religioso o de reparación de un pecado en cuanto ofensa cometida contra la divinidad. No obstante, la historiografía religiosa nos ofrece una bien surtida serie de ritos de distintas características, que consiguen borrar, aniquilar, el pecado precisamente mediante la intervención divina, por ejemplo, arrojar los «pecados» escritos en una tablilla o papel, o simbolizados por los nudos hechos en una cuerda o depositados sobre un animal sacrificado. Estos seres u objetos, como objetivaciones materiales de los pecados, eran arrojados al agua, al frío, expulsados fuera del territorio de la tribu o pueblo. Pero en no raras ocasiones el agua, el fuego, eran considerados como epifanías de la divinidad o estos u otros ritos se hacían ante las estatuas de los dioses o en presencia de los sacerdotes o simplemente recitando una plegaria a la divinidad. Por tanto, la penitencia en estos casos tiene verdadero carácter sagrado.

Baste un ejemplo. Siempre se ha creído que la religión asirio-babilónica estaba impregnada de costumbres y de prácticas mágicas. En su rito del *duppu arni* o «tabla de pecados» se ha visto uno de los modos de penitencia objetiva o mecánica. El rito consistía en arrojar al agua la tabla, donde estaban escritos los pecados, para obtener así su perdón. Mientras era lanzada se decía: «Sea arrojada al agua la tabla con todos sus pecados, fechorías, actos malvados, desgracias e imprecaciones! » (*Surpu* 4, 58 y ss.). Sin embargo, los últimos estudios (Schrank y otros) han demostrado

que el rito simbolizaba que el contenido quedaba anulado o perdonados los pecados no mediante un acto mecánico (acto de arrojar al agua), sino por obra de la divinidad a la que se invocaba en un salmo penitencial; en él se decían las frases transcritas u otras de significado similar, mientras se le pedía a la divinidad que lo despojara «de la vestidura de pecado», de los pecados «de los que estoy envuelto como en un embozo». Tenemos así plena correspondencia entre la acción ritual, la realidad cúltica y lo expresado en la plegaria. Por consiguiente, no se trata de una penitencia objetiva, sino del perdón de unos pecados con valor religioso o concebidos como ofensa cometida contra la divinidad y, por lo mismo, única capaz de perdonarlos.

Penitencia catártica

Otra forma de penitencia más o menos subjetiva, a veces de signo predominantemente ritualista, se manifiesta por los diferentes procedimientos de catarsis. Esta palabra, castellanización del griego *kátharsis,* además de su significado de «limpieza» de los objetos sucios, en el mundo helénico posee tres significados:

a) *Ritual-religioso* o «purificación» requerida para entrar en un lugar sagrado, la «lustración» ritual de quien se ha manchado por algún crimen (como por ejemplo los ritos catárticos de que habla Platón con frecuencia en las *Leyes); b) Médico-ritual.* Es la acción de «purgar» el cuerpo de las «impurezas» y humores causantes de enfermedades, a veces castigo de los «pecados»; *c) Filosófico-religiosa,* o sea, «purificación» por medio de la vida «contemplativa» a fin

de que el alma, «liberada» de las ataduras, de los miasmas, «enfermedades del alma» (la injusticia, la perversidad, los deseos desordenados, el desenfreno venéreo) pueda retornar a la contemplación de la divinidad, que —según el dualismo teológico— tenía en su estado de preexistencia antes de unirse con el cuerpo. Todas estas clases de catarsis coinciden en su alusión a la «purificación, pureza, limpieza» de algo y todas tienen de ordinario un carácter sagrado, religioso.

La catarsis fue una de las preocupaciones más hondas de las religiones en la antigüedad y en las actuales arcaicas. La «pureza», en su sentido más amplio o «limpieza» de toda contaminación, era el medio cardinal de salvación en extensos sectores de las religiones precristianas y se conseguía por técnicas, cuyo grado de subjetividad es difícil precisar; en algunos casos parecen eficaces y operativas en sí mismas.

Esta penitencia o purificación podía consistir únicamente en ritos, como los de los libros órficos que Platón (*República* 364 e) denuncia por sus consecuencias corruptoras; en el poder de encantamiento de la música (pitagóricos), que parece una evolución de los ensalmos primitivos; en diferentes medios de ascesis: ayunos, dietas vegetarianas o abstinencias, recitación de textos sagrados y fórmulas a veces más o menos mágicas [15].

De todos modos, entre los recursos catárticos más frecuentes descuellan la purificación por el fuego (Homero, *Himm, Dem* 239-261; fiesta Veranupraghasa del brahmanismo, ritos zoroástricos y de la religión de los magos); la extracción de sangre (rito aplicado por

15 Literatura de los *Sutras* budistas, leyes de *Manu,* 11, 45-46 (hinduismo); Eurípides, *Fragmento,* 472 (Grecia), etc.

los bechuana, los yuki de América del Norte, indígenas de Malaca, pueblos precolombinos de Centroamérica y de Méjico, China); tirar lejos los vestidos que llevaban al pecar o quemarlos (Asiria, Mesopotamia, los yuca de Centroamérica); poner las manos al objeto de traspasar los pecados individuales o del pueblo a un animal «emisario» (macho cabrío, carnero), que era aniquilado arrojándolo al mar, abandonándolo en el desierto o despeñándolo [16]. Con la misma finalidad se imponían también las manos sobre diversos objetos (año nuevo japonés) y sobre el hombre deforme metido en el agua (sacrificio *asvamedha* brahmánico). Pero el primer lugar de estos recursos catárticos lo ocupan las abluciones en «aguas vivas»: ríos, mar [17]. Las abluciones y baños, en muchos casos, aúnan la creencia en la naturaleza del agua como principio primordial respecto del cosmos y del hombre, con lo cual el sentido de estos ritos es mucho más profundo que el meramente catártico [18].

En casi todos los casos citados, por no decir en todos, resulta sumamente difícil y aventurado e in-

16 *Ley* 16, 20-28 (hebreos); LISIAS, 6, 108; PLUTARCO, *Temístocles,* 13, etc (griegos); *Maitrayanu Samhita,* 4, 1, 9; *Rigveda,* 10, 36, 9 (hinduismo), etc.

17 HOMERO, *Ilíada,* 1, 314; *Odisea,* 22, 480; OVIDIO, *Fastos,* 2, 45-46; CICERÓN, *Leyes,* 20, 8, 17 y ss.; JUVENAL, 6, 520-523; TERTULIANO, *Bautismo,* 5; VIRGILIO, *Eneida,* 2, 717-720; *Katyayana Srauta Sutra,* 20, 8, 17; baño *upacuna* en varias zonas de América central y meridional; baños hindúes en el Ganges y los de los misterios eleusinos cuando sus miembros corrían al mar para bañarse cada uno con un puerco pequeño, etc.

18 Cf. M. GUERRA, *Constantes religiosas...,* 511-520; *idem., El agua y el aire, principios primordiales y primigenios del mundo y del hombre. Nueva interpretación de Jo 3, 3, 5,* «Burgense», 3 (1962), 239-311.

cluso —en la mayoría de ellos— imposible determinar si se trata *a)* de una penitencia objetiva, de una purificación cuasi-física, mero cumplimiento mecánico de una obligación ritual o *b)* de una penitencia subjetiva, purificación interna, expiación con «dolor de corazón» externamente manifestado o, al menos, acompañado de unos ritos en apariencias no subjetivos, tal vez mágicos, pero de hecho signos de un cambio interior del hombre pecador ya en sí mismo, ya en relación con la divinidad.

La vida como penitencia

Para los defensores de las sucesivas reencarnaciones de las almas o metempsícosis (budismo, hinduismo, orfismo, pitagorismo), la existencia humana se nutre de la tensión entre los pecados acumulados a lo largo de su vida actual y en las anteriores y, por otra parte, la penitencia o proceso de perfeccionamiento mediante el recurso metodizado de técnicas sutílmente elaboradas. Mientras la penitencia cristiana concede una función eclesial a la gracia divina o intervención de Dios, en estas concepciones filosófico-religiosas así como, en general, en todas las religiones no cristianas, la elevación y salvación del hombre se alcanza por métodos físicos, psíquicos, mentales y espirituales, pero fruto siempre del esfuerzo humano. A veces, esos métodos minuciosamente reglados tienen por objeto la total «liberación», transformación del individuo gracias al esfuerzo humano y de recursos psicotécnicos (yoga, zen, etc.). Así acontece en las normas penitenciales de los pitagóricos, de los hinduistas, de los budistas, de los taoístas, etc.

Penitencia subjetiva y religiosa

Además de los casos en que los ritos de penitencia objetiva encierran elementos subjetivos más o menos perceptibles, las religiones no cristianas nos ofrecen un amplio catálogo de penitencia subjetiva y de signo religioso, que comprende desde la más sencilla petición de perdón (o sea, desde la oración en cualquiera de sus formas deprecatorias y de reparación) hasta la más compleja, como el sacrificio expiatorio u ofrecimiento de una víctima, acompañado de gestos, palabras deprecatorias, expiatorias, etc.

La voluntad de la divinidad de suyo es eficaz. Precisamente, la palabra latina *numen,* de donde «numinoso», etimológicamente significa la acción de «mover la cabeza», en sentido negativo (*ab-nuo*) o afirmativo (significado más frecuente de *in-nuo*). Este poder omnímodo e irresistible, que no necesita de muchas palabras ni de posturas de amenaza gesticulante, fue maravillosamente expresado por los poetas, cuando afirman que Zeus o Júpiter mandan sobre el cosmos, los reyes y los súbditos «con un simple movimiento de sus cejas»[19].

El pecado, en su sentido religioso, consiste en no acatar la voluntad divina, en rebelarse contra el poder numinoso. Esta transgresión, que es el pecado, se perdona si el pecador la aplaca con contrición y arrepentimiento internos, acompañados ordinariamente de actos que lo traslucen: oraciones, sacrificios, ayunos, postraciones, manos que se elevan suplicantes hacia el cielo, inclinaciones de cabeza, etc., sin olvidar en muchos casos el propósito de no recaer, por ejemplo

19 HORACIO, *Odas,* 3, 1, 5-9; HOMERO, *Ilíada,* 1, 528; VIRGILIO, *Eneida,* 10, 115; OVIDIO, *Metamorfosis,* 1, 179, etc.

leyes de Manu, Rigveda, jinismo, pitagorismo o ayunos prolongados de la literatura sutra.

Entre los griegos, es sintomático el sacrificio catártico ofrecido a Zeus Miliquios en Diasia «en espíritu de contricción» o, más literalmente, «en un ambiente de sombrío abatimiento» (Luciano, *Icario,* 24). Los romanos destacan el valor de la *impietas* o pecado voluntario y consciente contra los dioses, que ningún rito purificatorio puede limpiar (Cicerón, *Leyes,* 1, 14, 40; 2, 9, 22), distinguiéndolo de las «faltas» (omisiones involuntarias, inadvertencias respecto del ritual, etc.) Más aún, Cicerón *(Leyes,* 2, 24) afirma «Pues el incesto (la mancha ritual del incesto) puede quitarse mediante la aspersión hecha con agua o mediante el paso de los días, pero la mancha del alma *(animi labes,* el pecado interior) no se limpia ni con el paso del tiempo ni con el agua de ningún río.» Ovidio *(Fastos,* 2, 45-46) se burla con compasivo escepticismo de quienes «demasiado cómodamente piensan que los crímenes se quitan con agua de río. El remedio contra los pecados, contra los actos de *impietas,* es algo interior, no meramente ritualístico, pues «las deidades celestes no se complacen con el buey sacrificado (aspecto ritual del sacrificio), sino con la *quae praestanda est sine teste, fide* o «fidelidad interior» (Ovidio, *Epístolas,* 19, 181 y ss.).

De ordinario hay posibilidad de obtener varias veces el perdón de los pecados. Pero no siempre ocurre así en el maniqueísmo. Tras asegurar que «es muy difícil de hallar al perfecto oyente», se afirma en uno de los textos de Mani: «En la iglesia (maniquea) se otorga el perdón de los pecados una sola vez. En el mismo instante en que se convierte de sus graves crímenes y renuncia a los diez pecados y a sus obras anteriores malas, se recibe la absolución y el perdón»

(Mani, 139). Pero esto sirve para quienes han incurrido una vez en excomunión. Para los demás estaba prescrita la confesión semanal de los pecados, que hacía el oyente a un electo, el electo a otro de su mismo rango. Ciertamente esta práctica de la confesión periódica de los pecados, como tantos otros aspectos del maniqueísmo, es un influjo cristiano.

La manifestación oral de las faltas

«Nada se oculta a la divinidad, conviene que lo sepas», advierte un fragmento de Epicarmo (b 23) del siglo VI a. C. Porque las faltas no quedan ocultas a los ojos de la divinidad ni tampoco a los de la conciencia, aunque puedan estarlo a los del prójimo, se practicó en la antigüedad una reflexión ético-religiosa, que puede ser denominada examen de conciencia. Esta, en la mayoría de los casos, es más de índole psicológica y filosófica, que religiosa. Precisamente ese «conocimiento del pecado es el inicio de la salvación» de acuerdo con la sentencia de Séneca (*Epístola* 97, 13, del siglo I d. C.): *Initium est salutis notitia peccati.*

Los pitagóricos y los epicúreos, entre otros, tenían prescrito el examen de conciencia al atardecer conforme a un esquema completo, que se centraba en torno a tres preguntas: «¿En qué he faltado hoy?» (faltas de comisión), «¿qué he hecho bien?» (visión positiva) y «¿qué he dejado de hacer de lo que debía de hacer?» (faltas de omisión), si bien la última pregunta suele restringirse al compromiso o plan de vida trazado para ese día. Es claro que se trata de un examen psicológico, encaminado al perfeccionamiento humano, al menos en el caso de los epicúreos, negadores de la divinidad.

La trilogía: pecado, reconocimiento o dolor del pecado y misericordia o sentimiento del perdón palpita en la religiosidad antigua y de todos los tiempos; incluso está plasmada a su modo en una obra literaria de primerísima magnitud: la *Orestía,* de Esquilo (siglo VI a. C.), mucho antes de que Fedor Dostoievski escribiera *Crimen y castigo,* a pesar de la opinión contraria de Ch. Möller.

El reconocimiento de las propias faltas, a menudo no se limita al foro interno del pecador, sino que se exterioriza mediante la manifestación oral de las faltas a otras personas individuales o colectivas. Una de las formas de penitencia es la manifestación oral de los pecados, práctica existente en extensos sectores de la religiosidad no cristiana. Como es lógico, adopta manifestaciones diferentes a tono con el concepto que tengan del pecado y de la penitencia quienes la practican. De ahí que hasta cierto punto pueda hablarse de la interpretación mágico-objetiva, ética y religiosa de la manifestación de los pecados tanto privada o hecha a una sola persona como pública, o sea, en presencia de varias personas, a veces de casi todas las del mismo clan o, al menos, de la misma familia.

La manifestación oral de los pecados será mágica si su eficacia se debe a la fuerza eliminatoria de la palabra, especie de vomitorio verbal de las faltas, de suerte que baste el enunciado de los pecados, bien solo, bien asociado a otros ritos (arrojar las tablillas o papel con sus listas, las cuerdas con los nudos representativos de las faltas, al fuego, al mar, a un río o sepultarlos bajo tierra), para que queden destruidos, sin valorar las disposiciones subjetivas del «pecador».

Su condición ética resalta, por ejemplo, entre los taoístas de China, cuyo fundador gustaba de gobernar a los hombres, acentuando sus sentimientos de ver-

güenza. Para ello instituyó un rito que incluye el valor religioso por la apelación a los dioses y hasta puede que infiltraciones y residuos mágicos (relación entre pecado-enfermedad, obligación de arrojar la lista de pecados). Al mismo tiempo pone muy de relieve la culpabilidad, la vergüenza y la enmienda del pecador. Este rito, consistente en que los enfermos arrojaran al agua las confesiones autógrafas de todos los pecados cometidos desde la niñez, mientras juraban a los dioses no pecar más (sentido religioso), sobre todo pretende conceder al enfermo-pecador la salud y la tranquilidad de conciencia. Más evidente es el eticismo entre los primeros bonzos budistas, pues se manifestaban mutuamente —por parejas, de rodillas— sus faltas contra los preceptos del monacato búdico, a fin de conseguir la reconciliación fraterna, sin que para nada interviniera la divinidad, pues no creían en ella, al menos concebida como personal.

Actúa el carácter religioso, cuando se hace la confesión a la divinidad por considerar el pecado como ofensa inferida contra ella, tanto si se hace directamente como si se efectúa indirectamente (a los sacerdotes en religiones peruanas, mejicanas o precolombinas). Pero en cualquiera de estas tres posibilidades, casi siempre resulta sumamente aventurado precisar el grado mágico, ético y religioso de cada manifestación oral. La razón es obvia. Al no conservarse ningún tratado de esta materia, sino un puñado de casos, desconocemos las disposiciones internas de quienes manifestaban sus faltas y el alcance de los gestos externos (objetivos) en su vertiente expresiva de lo interior (subjetivo) tanto en su aspecto ético como en el religioso o en los dos conjuntados y actuantes en la misma realidad

Conviene notar que entre los pueblos no cristianos de ordinario, debido a su condición no secreta, la manifestación oral de los pecados es mucho menos una «confesión» en el sentido actual de esta palabra que un «desahogo confidencial», liberador de los efectos contagiosos tanto psíquicos como corporales (enfermedades, etc.) del pecado. Esto vale para casi todos los pueblos «sin escritura», con excepción de algunos, como pueden ser los wakulwe, los bachama, los mejicanos y peruanos precolombinos, que relacionan directamente la manifestación oral de los pecados con la divinidad.

Aunque se manifiesten los pecados al objeto de aplacar a la divinidad, el motivo último casi siempre es pragmático: evitar un mal inminente o ya presente, fines terapéuticos como remedio de la enfermedad individual o colectiva (peste, hambre) y hasta cósmica (sequías, terremotos, inundaciones), ocasionadas por los pecados (los kissi, los ewe, los bechuana, los wakulwe, los esquimales de Groelandia). Debido a la solidaridad horizontal y a la vertical, de las que ya he hablado, cuando una desgracia afligía al rey, al cacique o al paterfamilias, manifestaban sus pecados los súbditos o los hijos (América Central, Perú); si la calamidad afectaba al pueblo, a veces manifiesta sus pecados sólo el rey (China); en sacrificios especiales, el sumo sacerdote (Israel, *Lev* 16, 21, etc.).

Pecado y penitencia en el cristianismo

El pecado y su reverso, la penitencia, están clavados en el centro del cristianismo lo mismo que la cruz redentora y por ella simbolizados. Por encima de con-

cepciones utópicas de la naturaleza humana (confucionismo, taoísmo, Rousseau, etc.), el cristianismo reconoce la existencia del pecado y de su remedio, tanto personal (pecados de cada persona y las diferentes formas de su perdón: contrición con deseo de confesarse, atrición con confesión, etc.) como heredado (pecado original de la primera pareja humana y justificación en Cristo por la incorporación a su Cuerpo Místico: bautismo de agua, sangre y deseo).

El tema primordial de la predicación del Precursor es el bautismo de penitencia para remisión de los pecados *(Mc* 1, 4; *Lc* 3, 3, etc.). La penitencia será asimismo el tema inicial de la predicación de Jesucristo *(Math* 4, 17; *Mc* 1, 15, etc.), así como casi la final cuando, tras su Resurrección, concedió a los Apóstoles el Espíritu Santo y la potestad de perdonar o no perdonar los pecados *(Jo* 20, 20-22).

Porque «se hizo pecado», «maldición» (2 *Cor* 5, 21; *Gal* 3, 13, etc.). Cristo en la Cruz es como la concreción personificada de los pecados de todos los hombres de todos los tiempos y regiones así como el Salvador, el Redentor y expresión más evidente de la naturaleza religiosa del pecado, ofensa, «deuda» *(Math* 6, 12; 18, 23-25, etc.), contraída con el Padre.

Tal vez nunca se haya expresado en el arte religioso con tan maravillosa plasticidad la gravitación de los pecados y de su penitencia-redención sobre el Inocente, paciente en lugar de los hombres, como en el Cristo sevillano del Gran Poder de hábito morado (paso de Semana Santa). En él parece como si el Gran Poder, el Redentor omnipotente, no pudiera terminar de levantar el pie derecho ni dar un paso más por culpa del peso de los pecados de toda la humanidad, concentrados en la cruz que lleva a cuestas.

El pecado en el cristianismo satisface todas las exigencias de la subjetividad, pues no existe si no hay advertencia perfecta y consentimiento pleno. Jesucristo salta por encima del ritualismo de los fariseos, con los que se enfrenta abiertamente durante su vida pública, y valora con las más finas precisiones «el corazón limpio» (*Math* 5, 8) o, conforme al lenguaje bíblico, «la rectitud de intención». Condena no sólo la acción pecaminosa externa, sino también lo interno, «la mirada, el deseo, el pensamiento», «el adulterio de corazón», etc. (*Math* 5, 27-28; 15, 17-20, etc.).

En el pecado, tal como lo concibe la doctrina del cristianismo, converge de modo singularísimo, además de la subjetividad, su condición ética y religiosa o su doble carácter de ofensa a Dios, Padre, Amor (1 *Jo* 4, 8 y ss.; *Lc.* cap. 15), y al prójimo, a los hermanos (mandato del amor, condena del escándalo —*Math* 18, 6-7; *Jo* 13, 34, etc.—). Estos mismos matices caracterizan la penitencia cristiana, que goza de la máxima interiorización (acto de caridad, contrición o «dolor de corazón», bautismo de deseo). Unida a la de Cristo, aplaca a Dios Padre, que ha facilitado al maximum la consecución del perdón con una gama completa de matices reconciliatorios (contrición perfecta con el propósito de confesarse; confesión auricular y secreta de los pecados, válida también con el simple dolor de atrición; unción de los enfermos, eficaz en casos extremos incluso en estado de inconsciencia, siempre que se cumplan determinadas condiciones).

IX.

Oración, sacrificio, sacerdocio

Oración

La oración esencial en la religión. Junto con el sacrificio, la oración es la manifestación más expresiva de nuestra contingencia y el medio más eficaz para suplirla con el recurso de la divinidad. F. Heiler ha demostrado en un extenso estudio monográfico sobre la oración [1] que ésta es el distintivo de la religiosidad individual y el núcleo de la religión en sí.

Ya antes, Sto. Tomás de Aquino afirmó: «La oración es el acto, la exteriorización específica, de la vida de religión» [2]. Según el poeta Novalis (siglos XVIII-XIX) «rezar es en la religión lo que pensar en la filosofía. Orar es hacer religión. El sentido religioso reza como el órgano del pensamiento piensa.» Puede decirse, a la luz de la historia de las religiones, que el hombre religioso ora y que el que no ora no demuestra el sentido religioso.

Notas internas distintivas de la oración

Entre las muchas que podrían enumerarse, deben destacarse tres que las resumen:

1 F. HEILER, *Das Gebet,* Münster, 1923[6].
2 *Summa Theologica,* 2, 2, q. 83 a. 3.

a) *La creencia en la divinidad,* realidad personal (una, dual o plural —monoteísmo, henoteísmo, politeísmo—), viva y operante. Como ya queda apuntado al hablar del budismo, la rama hinayana era consecuente cuando no oraba en sus comienzos, dado que el budismo no admite la existencia de uno o varios seres personales, divinos; sólo reconoce la eficacia del *nirvana,* meta y causa final, pero no causa eficiente. De ahí que siempre, más en los inicios, el budista —bonzo o laico— reflexiona, medita, se reconcentra, pero propiamente no ora.

b) *El convencimiento de la presencia real e inmediata de la divinidad y de la posibilidad de relación con ella,* aunque es considerada muy superior al hombre. Esto vale también en el panteísmo, a pesar de proclamar la identidad de todo con el o lo Uno, adornado con los atributos divinos. En toda especulación panteísta cabe un dilema o *1)* se acentúa la identidad del cosmos con, por ejemplo, Brahmán (caso del hinduismo) y entonces el mundo participa de los valores atribuidos al Uno, quedando como en la penumbra la multiplicidad apariencial e imperfecta; o *2)* se insiste en que la multiplicidad de las cosas, emanadas del Uno, son degradaciones o irradiaciones cada vez más tenues, diversificadas e imperfectas.

En cualquier caso, el hombre debe desenredarse de lo apariencial, de la multiplicidad y tender cada vez más a la fusión con lo Uno (hinduismo, estoicismo, neoplatonismo, etc.). Por eso cabe y es urgente la oración que, en su grado más perfecto, irá en esta misma dirección. Es el caso de la súplica de los upanisades, recogida por Pablo VI en su alocución en el Congreso Eucarístico de Bombay: « ¡Del no ser llévame al ser! ¡De la oscuridad llévame a la luz! ¡De la muerte llé-

vame a la inmortalidad! » (*Brihadaranyaka-Upanisad*, 1, 3, 28). Naturalmente, «el no-ser, la oscuridad y muerte» se confunde con lo múltiple, lo cósmico, mientras que «el ser, la luz, la inmortalidad» se identifica con lo Uno.

c) *La puesta en contacto o comunicación del hombre con la divinidad*, para adorarla, glorificarla, darle gracias, repararla, pedirle algún favor espiritual o corporal que el hombre necesita. «El milagro de la oración radica no en que sea atendida, en la influencia del hombre sobre Dios, sino en el misterioso contacto que se establece entre el espíritu finito y el infinito. Precisamente por esto, porque la oración es un contacto del hombre con la divinidad, su grandeza no es exclusivamente psicológica, sino trascendente, metafísica» [3]. Poco cuesta caer en la cuenta de que estas notas definitorias de la oración en sí son rasgos específicos de la religión y de la vida religiosa.

Universalidad y variedad de la oración

La oración constituye la más elemental y esencial exteriorización de la vida y sentidos religiosos. Esta esencialidad de la oración en la religión implica su universalidad en el tiempo y en el espacio. Donde quiera que haya religión o un hombre con sentido religioso, habrá oración. Se da en todos los tipos de religiosidad tanto arcaica como moderna, individual o colectiva. También en la celeste y étnico-política o en la telúrica y mistérica hay muestras de las diversas clases de oración desde la petición sencilla, casi grito de auxilio, en caso de urgente necesidad, hasta el rato

3 Cf. F. Heiler, *o. c.*, 491.

de oración o meditación. Naturalmente, en las religiones de la constante étnico-política, la finalidad de las oraciones oficiales, más que la «salvación espiritual, eterna» o el bienestar material del individuo, es la *salus publica* (Cicerón, *Leyes,* 2, 21), es decir, el bienestar y la prosperidad cívicos, nacionales. Por eso, según el gran orador Esquines, del siglo IV a. C., propio de los sacerdotes es «orar oraciones a los dioses en favor del pueblo (*Oratio* 3, 18). Y hasta Escipión, en sus «ratos de meditación» ante la estatuta del Júpiter Capitolino, estaba «como tratando con la divinidad acerca de la República-Estado romano» (Livio, 26, 19).

El mismo Tito Livio (siglo I a. C. - I d. C.) describe (26, 9, 7 la «súplica» del año 211 a. C., cuando Aníbal llegó a las puertas de Roma, súplica —ahora como en otras ocasiones de crisis políticas— obligatoria para todos, si bien es más dramática y hasta histérica en las mujeres: «Se oía el llanto de las mujeres en las casas y por las vías públicas. Corrían por los santuarios, limpiaban los altares con sus cabellos sueltos, se postraban de rodillas y elevaban sus manos a los dioses del cielo, pidiéndoles que salvaran la ciudad de Roma de mano de sus enemigos.»

«La sencilla acción de gracias de los yamana (pueblo "sin escritura" de la Tierra del Fuego), la oración deprecatoria en las cámaras sepulcrales egipcias, las lamentaciones eternizadas en caracteres cuneiformes sobre tabletas de arcilla cocida, la invocación al Cielo en China, la oración deprecatoria de los griegos y de los romanos para alcanzar la victoria y el éxito, las fórmulas de resignación en los libros del canon budista, las alabanzas a los dioses del panteón avéstico y védico, constituyen un *Gloria* polifónico, un *Miserere* sobrecogedor y un *De profundis,* en el que los hombres

de todos los milenios gritan a los *superi,* a las divinidades, en solicitud de redención y de ayuda. Al estudiar los caminos de la cultura humana a través de la historia, nos acompañan, dondequiera que encontremos huellas del hombre, las voces de orantes desaparecidos desde hace mucho tiempo» [4].

«La oración se nos presenta en la historia de las religiones con una asombrosa variedad de formas: como silenciosa meditación de un alma piadosa aislada y como solemne liturgia de una gran comunidad; como creación original de un genio religioso y como imitación de un sencillo devoto sin apenas formación; como fuente de expresión espontánea de las vivencias religiosas y como recitación mecánica de una fórmula incomprendida; como éxtasis y arrobo del corazón y como penoso cumplimiento de la ley; como descarga involuntaria de un afecto irrefrenable y como concentración voluntaria y hasta trabajosa sobre un objeto religioso; como un grito en voz alta y como silencioso, callado, ensimismamiento; como literaria poesía y como discurso, pleno de emoción; como vuelo del espíritu a la gran luz y como lamento de profunda necesidad del corazón; como jubilosa acción de gracias y arrebatada glorificación y como humilde súplica de perdón y compasión; como un infantil implorar vida, salud y felicidad y como un reflexivo exigir fuerzas para la lucha moral, como sencillo ruego del pan cotidiano y como una devorante nostalgia del mismo Dios; como un pedir y solicitar egoísta y como una generosa preocupación por el hermano» [5]. Pero, en cualquier clase de oración, aunque «nunca sea más grande el

4 Cf. F. Koenig, *El hombre y la religión,* en *idem., Cristo y las religiones de la tierra,* B. A. C., I, Madrid, 1960, 70.
5 Cf. F. Heiler, *o. c.,* 487.

hombre que de rodillas, en oración», el hombre reconoce la indigencia e impotencia humanas y, a la vez, la omnipotencia e infinita bondad divinas.

Oración, superstición, conjuro mágico

Si el hombre, en vez de reconocer su inferioridad y de dirigirse a la divinidad, en cuanto dueña y determinante del destino humano, se erige a sí mismo en señor del destino y trata de manipular las fuerzas sobrehumanas en beneficio directo suyo o para perjuicio y ruina de sus enemigos, ya no es oración, sino un conjuro o fórmula mágica. No siempre resulta fácil distinguir entre el conjuro mágico y la oración, como por ejemplo en las imprecaciones acádicas, dirigidas contra los enemigos del orante. Tampoco puede precisarse cuál de estos dos aspectos fue primero cronológicamente; en los documentos conservados coexisten.

Si en las manifestaciones cúlticas de las diferentes religiones van unidos el mito —en el sentido no peyorativo de este término— (fórmulas, palabras cultuales) y el rito (acciones, gestos cúlticos), la deformación por exceso de la verdadera religiosidad (como por defecto lo es el escepticismo y por negación el ateísmo), comporta también dos aspectos: el preferentemente cognoscitivo en el plano de las creencias o superstición y el operativo o magia. El mago no reza —como el hombre de veras religioso— ni observa con meticulosidad pormenorizada todos los detalles impuestos por sus creencias, fruto de una conciencia deformada, como hace el supersticioso. El mago trata de beneficiarse, por medio de sus artes mágicas, de la fuerza de la divinidad, de los démones, de los espíritus, etc., «obligándolos» a concederle lo que él pretende.

El hombre religioso quiere agradar a la divinidad, a la que se puede implorar, pero no forzar; la divinidad puede concederle lo que le pide o demorar su concesión o no dársela jamás; el religioso lo acepta y se pliega a la voluntad divina. El mago se sirve de la divinidad, manipulando lo sagrado con sus «técnicas», que la «obligan», pues —según él— se da relación inmediata y necesariamente eficaz entre el rito del tipo que sea y el éxito de la empresa o consecución de lo significado por el gesto o rito y por lo pedido. La eficacia del conjunto mágico reside más en las palabras pronunciadas y en las acciones concomitantes (fórmulas, exclamación, gestos, invocaciones, encantamientos mágicos) que en la divinidad invocada.

El supersticioso, «angustiado» ante el terrible poder de los seres sobrehumanos, vive «obsesionado» por congraciarse con ellos, convirtiéndose en marioneta manejada por los hilos invisibles de su infantilismo religioso y de su credulidad psicopática. La magia, en último término, se respalda en una pseudociencia; trata de explicar las fuerzas superiores y de forzar a sus poseedores por medio de artimañas pseudoreligiosas. En cambio, la religión, incluso la dominada por el temor sagrado, y reducida a lo contractual o vulgar regateo del *do ut des* (religión romana en diferentes manifestaciones), reconoce la inferioridad del hombre respecto de la divinidad, a la cual, por eso mismo, rinde homenaje.

Postura orante

El gesto, que acompaña a la oración, suele proclamar la naturaleza de la religión de quien ora. Los que creen en la divinidad, concebida como celeste, oran de pie, con las manos extendidas en dirección al

cielo y, a veces, con los ojos clavados en él [6]. Los hebreos adoptaron esta postura como ordinaria en sus oraciones [7]. Su eficacia fue tal que la victoria sobre los amalecitas, a juicio de los israelitas, más que a los esfuerzos guerreros se debió a los brazos de Moisés orantes en alto (*Ex* 17, 11-12).

Esta postura orante pasó al cristianismo tanto desde el ambiente greco-romano como desde el judaísmo. Tertuliano aconseja introducir una modificación simbólica en la elevación de las manos; quiere que los cristianos las dirijan al cielo con suavidad, en forma de cruz, no tan erguidas, tensas ni exigentes como los paganos (*De oratione,* 14, 17, 29).

Cuantos creen y practican la religión celeste oran de pie, con las manos erguidas hacia el cielo; su gesto ordinario de oración no es la genuflexión ni la prosternación por tierra. Entre los helenos adoptaron estos gestos rituales, lo mismo que la incubación (acción de dormir en suelo sagrado en orden a obtener un favor), solamente las religiones de las constantes telúrica y mistérica con el fin de ponerse en contacto y unión con la diosa madre Tierra. A veces es considerada esta postura como símbolo de esclavitud. Ciertamente se adapta más que el estar erguido a la idea del sometimiento, propio del esclavo. Pero esta consideración despreciativa proviene probablemente de haber sido subyugados los adoradores de la madre Tierra por los invasores indoeuropeos de religión celeste.

A veces, aun adoptando la misma postura orante de pie, se manifiesta la diferente religiosidad en cuanto que unos oran con la palma de la mano vuelta hacia

6 HOMERO, *Ilíada,* 3, 319; 15, 371; HORACIO, *Odas,* 3, 25, 1; VIRGILIO, *Eneida,* 2, 688; 3, 176; TITO LIVIO, 26, 9, 7, etc.

7 *Ex* 9, 29; 17, 11; 1 *Reg* 8, 38-54; *Is* 1, 15; *Ps* 141, 2; *Jo* 11, 41; 17, 1, etc.

el cielo (religión celeste) y otros lo hacen con la palma vuelta hacia la tierra (religión telúrica). Y no es que los preindoeuropeos y restantes pueblos de religión telúrica no experimentaran el embeleso de la noche estrellada, la eficacia de la lluvia, etc., o no levantaran las manos en tono suplicante..., sino que para ellos, lo primario se afinca en la tierra considerado como potencia física, geológica y divina; lo restante no pasaba de ser un complemento ambiental que dependía de la tierra o a ella estaba destinado.

Pero, en bastantes oraciones, aparecen aunadas las diferentes posturas orantes, así, por ejemplo, en la antigua Mesopotamia, las oraciones se decían de pie, de rodillas y prosternados en tierra. Se alzaban las manos en distintas posiciones, pero desconocemos qué posturas correspondían a las diversas clases de plegaria. A su vez, los zoroastristas oran de pie y de cara a una fuente de luz natural (sol, luna) o artificial (lámpara), a veces levantaban una sola mano y, de ordinario, finalizaban su oración con una inclinación profunda hasta tocar el suelo como señal de adoración y sumisión a Ahura-Mazda.

No debe sorprendernos la importancia de los gestos en la oración. Lo exige la condición psico-somática del hombre. A veces, los gestos, la postura, no tienen valor en sí mismos, sino sólo en cuanto subordinados o, tal vez mejor, en cuanto expresión del sentimiento interior en el trato con la divinidad. Pero en varias formas religiosas parece como si tuvieran consistencia propia (en el yoga y en el zen hindú-búdico). En algunos momentos de excitación orgiástica (vodu haitiano) o no hay palabras o apenas se pronuncian; sólo cuentan los gestos y contorsiones.

En el *hesycasmo* («quietud», estado místico de profunda quietud de espíritu), muy cultivado entre los

monjes ortodoxos del Monte Athos, las posturas, los gestos, los movimientos de la cabeza, el control del ritmo respiratorio, los esfuerzos para pensar con el corazón haciendo bajar las reflexiones religiosas con calma hacia el pecho, con los ojos cerrados o mirando hacia el cuerpo con la cabeza muy inclinada, eran y son practicados —al menos en algunos casos— por sí mismos, casi como si tuvieran una misteriosa fuerza «mágica», capaz de provocar la unión con la divinidad. Algo parecido es aplicable a la oración musulmana, llamada *dhik,* cuyo fundamento es la repetición de una frase, de una fórmula, coránica o no, con intención de corazón, pero que a partir del siglo XII parece quedar como asfixiada por los movimientos y gestos corporales por obra del influjo del yoga, sobre todo hindú, a través de corrientes turco-mongólicas. En su esencia, se trata de un método oracional de alcance universal. Piénsese en el japa-yoga de la India, en el *nembutsu* del budismo japonés, en la «oración del nombre de Jesús» en las iglesias ortodoxas orientales, en la oración por anhélitos del método ignaciano en el catolicismo. De todos modos, cada clima religioso modeló a su modo el mismo sistema de oración.

La oración en el cristianismo

La faceta, sin duda principal, de Jesucristo es la orante: su trato íntimo, a solas con su Padre, con tiempo dedicado exclusivamente a la oración y con tiempo ocupado en otras tareas, pero salpicado de miradas, de oraciones, de acciones de gracias al Padre. Jesucristo ora muy de mañana o al anochecer e incluso permanece toda la noche en oración. No es este el momento de relatar las innumerables citas. La oración de Jesucristo, Dios y hombre, va desde la especie de ab-

sorción de su humanidad por la divinidad (transfiguración en el Tabor) hasta el eclipsamiento de la divinidad bajo la humanidad angustiada (oración de Getsemaní).

Los Apóstoles imitan a Jesucristo. «Perseveraban en la oración» en espera del Espíritu Santo *(Act* 1, 14) y después de su venida *(Act* 2, 42), oran en la elección de S. Matías *(Act* 1, 24). «Subían a orar al templo a la hora nona» *(Act* 3, 1 y ss.), oran al imponer las manos a los Siete *(Act* 6, 6) y oran con toda la Iglesia *(Act* 4, 23-31).

Y tan fuerte es la exigencia de la oración que uno de los ministerios de los Apóstoles, el primero, es el oracional. El Apóstol debe hablar de Dios a y con los hombres (evangelización), pero, en primer lugar, debe hablar de los hombres a y con Dios (oración). Por eso, «la palabra de Dios» (de *Act* 6, 2) que el Apóstol no puede abandonar para atender a las necesidades materiales, se desglosa en el versículo 4 en la doble actividad: la oración y la evangelización. El ministerio oracional aparece testimoniado en los primeros documentos cristianos, inspirados o no, como específico de todos los constituidos en los diferentes grados de autoridad jerárquica [8].

Lo mismo puede decirse de todos los cristianos, aunque no desempeñen ninguna función de gobierno eclesial, pues «hay que orar siempre sin desalentarse» *(Lc* 18, 1). Los cristianos hemos aprendido del Señor no sólo la necesidad de orar, sino también la fórmula mejor de oración: el «Padre nuestro...» *(Math* 6, 9

8 Cf. M. Guerra, *Ministerios de los directores locales y supralocales de las primeras comunidades cristianas*, «Teología del Sacerdocio», 11 (1979), 24-26, 50-51, 70-71.

y ss. *et par.*), oración basada en nuestra condición de hijos de Dios, el mismo Padre celestial, y, por lo mismo, hermanos de todos los hombres.

Contemplativos de Dios de día y de noche. El cristiano, como Cristo, debe dedicar tiempo a la oración y salpicar de oración todas sus actividades, profesionales o no, que hechas con perfección humana (competencia profesional) y con perfección divina (en gracia de Dios y con rectitud de intención), son también oración. Por otra parte, al menos en los primeros siglos de la Iglesia, cada cristiano tenía su *dies stationos* o «día de guardía» semanal (*Actas martiriales* de S. Fructuoso, obispo de Tarragona, y de S. Augurio y Eulogio) o de vigilancia más intensa, consagrado de modo especial a la oración y mortificación por las necesidades individuales y, sobre todo, eclesiales, tanto de santificación personal como de apostolado y proselitismo.

Los momentos de oración muy pronto se concretaron en las llamadas horas canónicas. Y pronto también se impuso la oración a la salida del sol, al mediodía y al ocaso del sol (*angelus*), probable cristianización de la praxis de los adoradores del *sol invictus*, tan extendido en los primeros siglos cristianos. Los mazdeístas añadían otros dos tiempos de oración, intercalados, que coincidían con los momentos en los que los sacerdotes atendían el fuego sagrado. Según hemos señalado al hablar del islamismo, cinco o al menos tres son también los tiempos de oración de los musulmanes, en gran parte por influjo cristiano e iranio.

Pero lo específico del cristianismo es adelantar, en la medida de lo posible, al más acá de la muerte la plenitud de la contemplación-visión de Dios, reservada

a la transmuerte[9]. Esta contemplación, por emplear una fórmula no extraña en las actas de los mártires, debe ser continua, *die noctuque* (actas de Sta. Felicidad), o sea, «durante el día y la noche», en estado de vigilia y en el descanso, en el sueño y en los sueños de modo que todos los niveles y sectores del yo, el consciente y el subconsciente, estén transidos de presencia y luz divinas.

Sacrificio

El sacrificio es un acto de culto o expresión exterior de la religión. De ahí que, en alguna de sus formas, sea común a todas las religiones. Y es que todas ellas concuerdan en la idea central del sacrificio: ofrecer a la divinidad, dueña de la vida y de las cosas, algo que le pertenece, con la finalidad de reconocer su dominio soberano o la de participar en su misma naturaleza, de expiar las faltas propias o las del grupo étnico-político, manifestarle agradecimiento o congraciarse en la petición de algún favor. Pero discrepan en los datos externos: materia, lugar, modo o desarrollo del acto sacrificial. Cada religión refleja así distintos aspectos de su concepto de la divinidad.

Clases de sacrificios

Etimológicamente «sacrificio» —en su sentido amplio— alude al *facere* = «hacer» *sacrum* o «sagrado» algo, o sea, *«consagrarlo»* a la divinidad. Esto puede realizarse de muchas maneras. No siempre resulta fácil determinar la clase de sacrificio ni, mucho menos,

9 *1 Cor* 13, 8-13; *Jo* 3, 2, etc.

precisar cuál es el característico de cada constante religiosa y de cada religión. No obstante, es posible perfilar algunos rasgos característicos.

Sacrificio cruento. La etimología, antes citada, es verdadera. Sin embargo, dada la naturaleza de la religión romana, *sacrum* se identifica con frecuencia con el «sacrificio cruento», que es el llamado ordinariamente *sacrificium* o sacrificio. Consiste en la inmolación de una víctima viva con derramamiento de sangre. Téngase en cuenta que, para muchos pueblos, la sangre era algo sagrado. Más aún, se identifica con la vida e incluso con el alma de los seres vivos, también del hombre. Para los semitas, y no pocos autores griegos (Empédocles, médicos pseudohipocráticos, Polieno del siglo II d. C., etc), la sangre queda erigida en principio de vida; es lo que «anima» a la carne. Las dos: «carne y sangre» integran al ser vivo, al hombre [10].

Los sacrificios cruentos predominan, sobre todo, en las constantes que he denominado celeste y étnico-política. Sus miembros, vinculados de suyo a pueblos pastores, sacrificaban animales machos: corderos, machos cabríos, toros, etc.; si no eran despeñados o totalmente quemados (holocausto), los mataban con la cabeza vuelta hacia el cielo. Preferían víctimas de color blanco, de suerte que, si no las había, para el ritualismo romano valía lo mismo una pintada [11]. Piénsese que el blanco —ya en los poemas homéricos—, quizá por su proximidad cromática a la luz, es el color de los dioses celestes y especialmente del dios supremo: Zeus, etc.; llega a entrar como elemento de uno de

10 Cf. M. GUERRA, *Antropologías*..., 268-275.

11 JUVENAL, 10, 65 (siglos I-II d. C.); LUCILIO, *Fragmento,* 1145, del siglo II d. C.

sus epítetos tradicionales. Además ofrendaban las víctimas y las inmolaban de día, preferentemente al amanecer, no de noche como en la religiosidad telúrica.

Los musulmanes sacrifican un animal —ordinariamente cordero— durante la peregrinación a la Meca. Se trata de un influjo judío, pero no de la Pascua ni del cordero pascual. Según su versión, es un recuerdo de la obediencia de Abraham a Dios cuando Este le ordenó sacrificar a su hijo Ismael.

A veces, el sacrificio posee un *alcance cosmogónico y cósmico.* El sacrificio védico, pormenorizadamente descrito y regulado en los *Brahmanas* y en el *Veda,* es el prototipo del acto creador, que produce y conserva unido al universo en su totalidad; asegura la perennidad del orden cósmico, el funcionamiento normal del universo. Un eco y como un modelo de este tipo de sacrificio nos lo ofrece el mito de Purusa: el hombre primero, que es al mismo tiempo el primer sacrificio, la víctima sacrificada, desmembrada, y el producto del sacrificio, o sea, la totalidad del cosmos. Así pues, todo: los hombres, los animales, el cielo, la tierra... y hasta los dioses nacen de las diferentes partes del cuerpo desmembrado, inmolado, de Parusa. Un carácter también cosmogónico y alcance cósmico tiene el sacrificio del toro primordial en el mazdeísmo, zervanismo, mitraísmo, etc.

Sacrificios incruentos u ofrendas. Las constantes telúrica y mistérica, afincadas —al menos en su origen— en el suelo agrario, prefieren las ofrendas de frutos de la tierra: cereales, vino, o elaboraciones no sangrientas de los animales, como los panales de miel. En los cultos mistéricos, más despegados del subsuelo telúrico por su evolución interna, por el paso del tiempo y por contagio de las religiones celestes, se sacrifi-

caban también animales, pero casi siempre se trata de los llamados omofágicos. Los neófitos de los misterios de Eleusis ofrecían cada uno una cerda, animal que hoza en la tierra, cuya carne estaba prohibida en muchas áreas de las religiones celestes.

En el acto sacrificial mataban al animal en su postura normal, de modo que la sangre cayera directamente sobre la tierra y por ella fuera sorbida o por las almas retornadas al seno de la tierra. Además, en contraposición con los sacrificios de las religiones celestes, los telúrico-mistéricos se inmolaban en altares muy bajos *(eskhará)* o sin altar, sobre una grieta, hoyo *(bóthros)*, de la misma tierra. Predomina el color negro de los animales, que con frecuencia eran sacrificados no de día, sino al anochecer o durante la noche. En general, estos últimos rasgos se dan también en los sacrificios ofrecidos a los muertos.

Aparte de los sacrificios cruentos de animales como toros, corderos, las religiones de las constantes celeste y étnico-política tenían también diversas clases de ofrendas. Algunas de ellas eran muy características, por ejemplo el *haoma* del mazdeísmo, el *soma* en la India (provienen de la misma palabra indoeuropea), consistentes en la ofrenda y libación del jugo de una planta, elaborado conforme a un ritual muy detallado. Hasta hace poco se daba a los moribundos como alimento de inmortalidad, especie de viático. Por el efecto fácilmente embriagador, su empleo fue restringiéndose mucho; al principio lo tomaban todos los miembros de esas religiones, no sólo los sacerdotes.

En el mitraísmo es definitorio el sacrificio del toro. Pero su condición mistérica aparece en el hecho de que, al sacrificar Mitra al toro primordial, de su cola brotó una espiga, así como en la repercusión de su semen derramado en la fertilidad agraria.

El jinismo, una amplia sección del hinduismo, etc., terminaron por rechazar el sacrificio cruento, consecuentes con su enorme respeto a la vida, su doctrina de la transmigración de las almas —también a cuerpos de animales— y la marcada vigencia de la no violencia.

Sacrificios de «koinonía» o «participación común» del hombre con la divinidad. La «omofagia» (gr.), o acto de despedazar y de comer crudo un animal, constituía el momento cumbre de diferentes ritos telúrico-mistéricos. Por este procedimiento, salvaje para el gusto actual, incorporaban al ser humano la naturaleza de la divinidad, presente en el animal omofágico, y se apropiaban de su fuerza divina. Pero de este sacrificio y de su finalidad hablo en el capítulo V del volumen primero de esta obra.

De ordinario, por medio del sacrificio se establece la ida y vuelta de lo profano a lo sagrado. Mediante la inmolación de una víctima se reconoce la trascendencia divina y su dominio sobre todo, incluido el hombre, aunque éste salga beneficiado, pues así aplaca a la divinidad y obtiene sus favores. Pero la comida de carne cruda de un animal teofánico, despedazado vivo, invierte este significado ordinario del sacrificio. Aquí se rompen las barreras entre lo divino, la víctima y el sacrificador; desaparece la diferenciación entre lo humano y lo divino y se opera una intercomunicación profunda. Resalta así la inmanencia de la divinidad en estas constantes religiosas frente a la trascendencia de las celestes, étnico-políticas y universales. Por medio de este rito se pretende conseguir la identificación de la bacante y la deidad.

Sacrificios humanos. El sacrificio de seres humanos cuenta con el aval cierto de los hallazgos arqueo-

lógicos y de los testimonios de las fuentes escritas, como por ejemplo para las culturas y religiones minoíco-cretense, micénica, fenicia, cananea; según el Antiguo Testamento (2 *Reg* 3, 27) se practicaba también en Moab. En época más reciente están testimoniados en las religiones de la América precolombina. Pocos años antes del descubrimiento de América, en 1487, Tizoc y Ahuitzotl, monarcas aztecas, inauguraron el nuevo templo de Tenochtitlán con el sacrificio de 20.000 víctimas humanas. Mas esto no era un acto de despotismo humano. Un relieve en piedra (Museo Arqueológico de Méjico) representa a estos dos monarcas mortificando su cuerpo y ofreciendo su sangre, recogida por las fauces resecas de la tierra. Estos sacrificios y otros ritos de mortificación —tan acentuada en estas religiones— tienen una finalidad telúrica, cósmica, vivificadora del mundo cósmico y del vegetal a través de la evocación del sacrificio inicial de los dioses. Se basa, además, en la creencia de que la substancia humana es de origen divino.

Es cierto que al animal sacrificado, a veces, se le consideraba substituto del hombre mismo. En un texto de la biblioteca cuneiforme de Asurbanipal, se afirma que el cordero victimado substituye al hombre, que lo ofrece a la divinidad. Pero de este dato no puede concluirse, sin más, la existencia anterior de sacrificios humanos, que más tarde habrían sido suavizados mediante esta sustitución.

Durante el paleolítico, algunos cadáveres fueron devorados por las bestias o por los hombres, pero el canibalismo ritual con el fin de apropiarse la fuerza del enemigo o, si eran familiares, por motivos benefactores de la familia, resulta indemostrable, aunque en nuestros días lo practiquen algunos pueblos «sin escritura» (esquimales, etc.)

El sacrificio en el cristianismo

El sacrificio cristiano no es de animales ni consiste en sacrificios multiplicados. El sacrificio cristiano es el de Cristo en el Calvario. Jesucristo se ofrenda a sí mismo para gloria de Dios y redención de todos los hombres. Pero esta ofrenda se realiza cruentamente, «una sola vez», de una vez para siempre [12], sin necesidad ya de nuevas víctimas ni de nueva inmolación sangrienta. La Nueva Alianza, una vez consumado su sacrificio único y ofrecido por su Unico sacerdote, Jesucristo, no tiene necesidad de nuevos sacrificios cruentos, sino sólo de reiterar incruentamente el sacrificio de la cruz. Se trata de hacer el «memorial» del Señor conforme a su mandato: «Haced esto para conmemoración mía» (*Lc* 22, 19; 1 *Cor* 11, 24).

Debido a esta novedad de la ofrenda eclesial, antes de que el sacrificio cristiano, la Sagrada Eucaristía, fuera llamado «sacrificio» en el sentido estricto, técnico, de este término o de su correspondiente griego, recibió diferentes designaciones: «fracción del pan» [13], «acción de gracias» o «Eucaristía» [14], «oraciones, invocaciones» [15] y, sobre todo, «oblación, ofrenda, de dones» [16]. Son diferentes aspectos implicados en las celebraciones eucarísticas, que ya en los primeros años del cristianismo constaban de «oraciones, acción de gracias, alabanza, ofrecimiento de dones (pan-vino con un

12 *Hebr* 9, 7, 14; 10, 10, etc.
13 Act 2, 42-44; 20, 7-16; 27, 33-38, etc.
14 1 Cor 14, 16-18; *Didaqué,* 9, 1, 5; S. JUSTINO, *Apología,* 1, 65-66, etc.
15 Act 2, 42, 46-47; 1 Cor 1, 2; 1 Petr 1, 17-19.
16 1 *Clemente,* 44, 4; S. JUSTINO, *Apología,* 1, 65, 3; 1, 67, 5, etc.

poco de agua, su consagración, partición y distribución entre los fieles)» [17].

La Sagrada Eucaristía es, además, un verdadero banquete sacrificial y «comunión» del hombre con Dios y del hombre con los demás hombres, que comen el mismo pan y el mismo vino, convertidos en el Cuerpo y Sangre del Señor. Así lo proclamó el Señor (cap. VI del Evangelio según S. Juan) y así lo enseñan los demás libros inspirados del Nuevo Testamento, especialmente S. Pablo en la primera carta a los Corintios.

Sacerdocio

La familia, «especie de iglesia doméstica» (Vaticano II, *Lumen Gentium*, 11), históricamente es la primera comunidad cultual, que con el tiempo se amplió convirtiéndose en clan, tribu, nación y, en algunos casos, Imperio (romano, azteca, etc.)

Sacerdocio natural

Antes de que fuera institucionalizado, el sacerdocio, al menos durante algún tiempo, correspondió a su jefe: el paterfamilias y, en la constante étnico-política, a los restantes directores de las respectivas comunidades: el caudillo, el rey, el emperador, etc. Estos son los sacrificadores y orantes «oficiales», mediadores entre la divinidad y el respectivo grupo étnico-político.

Para confirmarlo, basten unos casos paradigmáticos. El patriarca israelita erige altares, ofrece sacrificios y cuida de la relación cultual con Yahveh. Basta leer el Antiguo Testamento para ver que así actuaron Noé,

17 Cf. M. Guerra, *El sacerdocio y el ministro de la Eucaristía en las primeras comunidades cristianas*, «Teología del Sacerdocio», 9 (1977), 74-85.

Abraham, Isaac y Jacob. El paterfamilias romano actuaba como representante oficial en las relaciones de todos los miembros de su familia con la divinidad y con los seres sobrehumanos, especialmente con los *penates* y con el *genius* de la familia; ofrecía sacrificios, era responsable de la meticulosa observancia de todos los usos rituales tanto dentro de casa (nacimiento de un hijo; ofrenda de los alimentos que arrojaba a la serpiente de los antepasados o al fuego vivificado por Vesta o el vino sobre el altar, etc.) como fuera (ritos destinados a conseguir la fertilidad agraria, a proteger los ganados, etc.)

Cuando aún no existía la agrupación de varias familias y tribus en la unidad político-religiosa superior: la ciudad-Estado, la nación, nadie podía desempeñar mejor que el padre (plano familiar) o el patriarca (plano clánico o tribal) la función sacerdotal ni ejercer con derecho más objetivo la misión de mediador entre sus descendientes y la divinidad. En los ritos de iniciación en la vida, etc., a él o a su esposa correspondería la función iniciadora.

En la mayoría de los pueblos —ciertamente en los encuadrados en la constante religiosa étnico-política—, el sacerdocio natural pasó del jefe de la familia (padre, patriarca) al jefe del pueblo (rey) al menos durante el primer período de su existencia nacional. El rey representa al pueblo en sus relaciones con la divinidad celeste; es su sacerdote. Así acontece, por ejemplo, con los reyes sumerio-acadios; Lugalzaggissi se llama «sacerdote de An» y Urningirsu «sagrado sacerdote supremo de An». Como es natural, muy pronto el título sacerdotal del rey fue más honorífico que efectivo a la hora de ejercer las funciones ordinarias del sacerdocio. Con todo, el rey nombraba a los sacerdotes. Lo mismo puede decirse de los reyes de Asiria, de Sidón, del empe-

rador chino, de los príncipes de Arabia del Sur y de Melquisedec sacerdote y rey de Salem (*Gen* 14, 18), y, en sus comienzos, de los califas islámicos, etc. En Egipto, el faraón, representante natural de la divinidad, actúa como partícipe de sus derechos. El dispone de los bienes del templo. Los sacerdotes son ministros del dios y administradores de las posesiones de la divinidad en cuanto han sido llamados por el faraón para desempeñar esa misión. Al ejecutar diariamente el acto cultual en los templos del Nuevo Imperio y entrar en la cámara del dios, el sacerdote decía como aval de su derecho para hacerlo: «Me envía el rey a contemplar al dios» (*Amon ritual* 4, 2, 5-6).

El sacerdote institucional-profesional, delegación del sacerdocio natural

El jefe de cualquier grupo social de tipo patriarcal monopoliza, en virtud de su mismo cargo, todas las funciones de dirección y mediación (poder sacerdotal, político, militar, judicial, administrativo). A medida que la comunidad fue aumentando en número, a medida que el culto pasa de la familia al clan, a la tribu y a la nación, se experimentó la urgencia de delegar el sacerdocio en unos hombres que fueran los representantes «profesionales», «por oficio», del pueblo ante la divinidad.

Ya Filón (siglo I a. C. - I d. C.) demostró que una misma persona no puede desempeñar con la perfección requerida la doble tarea y función: «el servicio de Dios» y «el gobierno de los hombres» (*De virtutibus* 54). De ahí que los caudillos, conservando éste, delegaran aquél en una o más personas consagradas a ello. De este modo surgieron los sacerdotes y, con el tiempo, también los jueces, los jefes militares, etc., «espe-

cialistas», «institucionales o profesionales» en las respectivas secciones de la vida «política» o ciudadana.

Pero incluso durante la vigencia del sacerdocio institucional, casi siempre la autoridad política conservó algunas atribuciones sacerdotales: ofrecer sacrificios, potestad de nombrar sacerdotes o, por lo menos, de presentarlos, erigir altares, etc. En China, hasta 1912 (proclamación de la república), sólo al emperador competía la función directora de ciertos actos de culto en el altar del Cielo.

Los sacerdotes, funcionarios estatales, en las religiones de las constantes celeste y étnico-política

Según Platón (*República* 369 d; 370 e, etc.) los sacerdotes son «*diákonos*-ministros de la *polis*-ciudad-Estado» precisamente cuando ejercen las funciones específicas del sacerdocio: «ofrecer a los dioses nuestros presentes e implorar de ellos para nosotros los beneficios que deseamos». Los actos cultuales del sacerdocio étnico-político intencionalmente no sirven al perfeccionamiento espiritual de las personas ni buscan de un modo directo su mejoramiento interior ni propiamente tampoco la *salus* o «salvación» postmortal, eterna. Tratan de conseguir el bienestar en esta vida, la *salus publica* de los romanos, por no citar más que un caso.

Aunque hubo otros sistemas (herencia, sorteo, etc.) para elevar a un ciudadano al rango sacerdotal, con frecuencia el Estado nombra a los sacerdotes bien por medio de elección popular, bien por designación directa, hecha por los supremos magistrados y organismos estatales.

Por ser funcionarios estatales, públicos, uno de los medios de subsistencia de los sacerdotes era la subven-

ción económica recibida directamente del Estado, del emperador en el caso romano ya en la época imperial (Suetonio, *Augusto,* 31). Por eso mismo, los privilegios civiles de los sacerdotes coinciden en casi todas las religiones étnico-políticas, o por lo menos podemos extender a todos ellos la exención del servicio militar y los puestos de honor en las asambleas, teatro, etc. A veces contaban también con una subvención especial para los gastos culinarios en los templos principales en los días de festividad más solemne. Por eso, el ser ciudadano era la condición básica en todos los funcionarios del Estado, también de los sacerdotes. La pérdida de la ciudadanía implicaba automáticamente el verse despojado del sacerdocio, aun del hereditario. En algunos casos consta la necesidad de descender de ciudadanos «por línea paterna y materna».

La función sacrificial, definitoria del sacerdocio en las constantes celeste, étnico-política y en diferentes religiones universales

En la mayoría de las religiones, especialmente en las étnico-políticas, el sacerdote es mediador entre la divinidad y su respectivo grupo. Pero no lo es en cuanto «representante» de las deidades celestes en medio de sus adoradores ni en cuanto proclamadores de la palabra divina. Lo es en cuanto delegado de la comunidad familiar, tribal o nacional, aplaca la divinidad trascendente obteniendo su protección para el grupo étnico-político. Por eso la función definitoria del sacerdocio oficial de estas religiones es la sacrificial con otros aspectos que en la antigüedad estaban íntimamente relacionados con el sacrificio, a saber, la oración y la mántica o adivinación.

Hasta en su misma etimología, el término «sacerdote» en griego, latín, etc., y, consiguientemente, en las lenguas romances, está vinculado con «sacrificio». Lo mismo es extensible a todas las lenguas indoeuropeas. Dentro del cristianismo, la epístola a los Hebreos (5, 2; 8, 3, etc.) y, con su habitual expresividad, S. Agustín: *Ideo sacerdos, quia sacrificium* confirman esta peculiar relación entre el sacerdocio y el sacrificio.

La «re-praesentatio» de la divinidad, nota definitoria del sacerdocio en las constantes telúrica y mistérica

Después de analizar los testimonios conservados respecto a las sacerdotisas y los sacerdotes de los distintos misterios, he llegado a la conclusión de que lo constitutivo y definitorio de su sacerdocio es la *repraesentatio,* o sea —de acuerdo con su etimología—, «la acción de hacer presente de nuevo» a la divinidad. Como el término castellano correspondiente: «representación» aparece desvirtuado por su uso en el mundo teatral, considero inadecuado utilizar esta palabra que es traducción literal de la latina. No obstante, hay algún punto de apoyo, pues quien en una representación teatral (tragedia, drama, comedia, etc.) o cinematográfica hace las veces de rey, esposo, esposa, comerciante, criado, etc., de algún modo lo encarna y actualiza, aunque él siga siendo el mismo que en la vida ordinaria con una posición social, profesional, y un estado civil determinados.

Esta misión «representativa» se manifiesta en la identidad del nombre entre el sacerdote o la sacerdotisa y la respectiva divinidad telúrico-mistérica y, con más frecuencia, el respectivo «joven dios» (Adonis, Atis, Osiris); en su postura orante habitual, en con-

tacto con la tierra (de rodillas, prosternados); en la hierogamia o «matrimonio sagrado», simbólico de la unión de la suprema divinidad femenina con el «joven dios»; en el enmascaramiento. La máscara ritual, o usada por los sacerdotes en los ritos cultuales, reproducía los rasgos antropomórficos o humanos de la divinidad, con frecuencia teriomórficos o en forma de un animal concreto por ser el teriomorfismo —según queda indicado— una característica de las deidades telúrico-mistéricas [18].

El sacerdocio cristiano

No es éste el momento oportuno para incidir directamente en la temática que trata de concretar el constitutivo esencial del sacerdocio cristiano. En el Decreto *Sobre el ministerio y vida de los presbíteros* (n.º 2), el concilio Vaticano II resalta dos componentes ontológicos: la consagración sacramental y la misión. Por la primera, el sacerdote participa del mismo sacerdocio de Jesucristo, *in cuius persona agunt,* y al cual debe su existencia el sacerdocio cristiano.

La misión, que supone siempre la consagración, es determinada por los ministerios. Un hombre, consagrado sacerdote en la comunidad cristiana, no puede ser comprendido del todo si no se conoce su misión o funciones, es decir, para lo que ha sido constituido. Ya desde los primeros documentos cristianos, inspirados (Nuevo Testamento) o no (PP. Apostólicos, etc.), los ministerios de los sacerdotes cristianos —aunque en diverso grado según se trate de obispos o de presbí-

18 Cf. M. Guerra, *La función sacrificial, definitoria del sacerdocio en las religiones étnico-políticas,* «Teología del Sacerdocio», 2 (1970), 247-281; *idem., La «re-praesentatio» de la divinidad, esencia del sacerdocio telúrico - mistérico,* «ibidem», 283-309.

teros— han sido y siguen siendo el oracional (hablar de los hombres con y a Dios), la evangelización (hablar de Dios a y con los hombres), el cúltico-sacramental, el penitencial o mortificaciones y vida de mortificación inherentes a su «ministerio» o «servicio», el asistencial (atención a las necesidades materiales de los cristianos, aunque su realización práctica no es llevada por los Apóstoles ni puede ser considerada como ministerio sacerdotal), el coercitivo-penal (excomunión de los contumaces en doctrina errónea —herejía—, en desunión interna —cismáticos— e inmoralidad pública)[19].

Parece, pues, obvio que los ministros eclesiales no fueran llamados «sacerdotes» al comienzo, aunque lo eran. Su función es mucho más amplia que la específica de los sacerdotes en todas las religiones oficiales no cristianas de los primeros siglos de la Iglesia, esto es, la sacrificial. Y, para mayor diferencia, el sacrificio cristiano, la Eucaristía, no es sangriento, sino incruento. En cambio, Jesucristo es llamado sacerdote sumo porque en el Calvario se victimó cruentamente. Al no coincidir la función del sacerdocio ni la naturaleza del sacrificio, parece lógico que tampoco se dé, por el momento, intercambio del título. Con el tiempo, los jerarcas de la Iglesia serán llamados sacerdotes, pero entonces este término enriquece su polisemia con un nuevo significado.

El sacerdote cristiano y la «repraesentatio» de Cristo. Definitorio del sacerdocio cristiano es la *repraesentatio Christi,* que evidentemente no excluye, sino, antes bien, supone e incluye la función sacrificial; en ningún momento el sacerdote representa, «hace presente de nuevo» a Cristo, lo actualiza con tanta verdad como en el sacrificio eucarístico.

19 Cf. M. Guerra, *Los ministerios de los directores...*, 7-86.

Cuando se habla de la «representación de Jesucristo» como definitoria del sacerdocio cristiano, se afirma que el sacerdote ministerial, dotado de los mismos poderes que Cristo y continuador de su misión a través de los siglos, es su «vicario», «está en su lugar», «hace sus veces», es su «imagen», su «sacramento» y, en cierta medida, hasta su «encarnación». Cristo, cabeza del Cuerpo Místico, actúa en el sacerdote y por medio del sacerdote en el doble aspecto del cuerpo eucarístico y místico (Iglesia) del Cristo total.

Sacerdote y víctima. Todos los bautizados participan del sacerdocio de Jesucristo. Pero su sacerdocio bautismal o común a todos los cristianos (simples fieles y fieles constituidos en autoridad jerárquica) difiere «esencialmente» del sacerdocio ministerial (conc. Vaticano II). Gracias a esa participación, todos los cristianos deben ofrecer a Dios «hostias espirituales» (*Rom* 6, 12-16; 1 *Petr* 2, 5-9, etc.), es decir, su persona entera con todos sus sentimientos y actos, encaminados a «ordenar según Dios las realidades terrenas» (*Lumen Gentium* 31). Evidentemente, esta conjunción del sacerdocio y de la victimación en Cristo se produce mucho más profundamente en los sacerdotes ministeriales, que prestan su voz, manos, corazón, etc., a Jesucristo, Sacerdote y Víctima en el sacrificio eucarístico.

Masculinismo o feminismo del sacerdocio

Este es un tema que ha cobrado actualidad en nuestros días, del que tanto en las religiones no cristianas como en el cristianismo hablo en el capítulo dedicado a la mujer y su papel en las diferentes constantes religiosas.

X.

La mujer en las diferentes constantes religiosas

Lo femenino, la divinidad y las constantes religiosas

Dios, espíritu purísimo, no es «varón ni mujer». Por consiguiente, no le convienen atributos de determinación masculina o femenina. Sin embargo, la imaginación humana ha motivado que unos pueblos lo hayan representado masculino, como los de las constantes celeste, étnico-política y la universal. En cambio, dos constantes religiosas: la telúrica y la mistérica, además de la religiosidad de las tribus donde imperó o impera el matriarcado, representan a la divinidad suprema como diosa y madre. En ellas, la mujer ocupa un papel preponderante.

En el budismo, según he indicado ya, originariamente estaban excluidas las mujeres. Buda las admitió con el tiempo por la influencia y petición de su madre política. El *Abhidharmakosa,* o «Tesoro de Adhidharma» (obra de divulgación, escrita por Vasubandhu, de tanto influjo durante la vida del autor, siglo v d. C. y sobre todo después de su muerte) reconoce que todo ser humano, tanto el varón como la mujer, pueden y deben comprender el camino de los cuatro grados de atención o penetración a fin de que la mente se con-

centre en un solo objeto de meditación y alcance la iluminación tras dominar las treinta y siete naturalezas mundanas o humanas. Pero, si se trata de una mujer, una vez dominadas las superiores naturalezas mundanas, es despojada de sus seis atributos femeninos y queda convertida en varón. Sólo así, obtenida la iluminación, puede surgir un nuevo Buda («Iluminado») Bhagavat («Señor, Bienaventurado»), que es la suprema aspiración en cualquier corriente budista.

El concepto peyorativo de la mujer en el islamismo es reconocido por todos, así como la vigencia en él de la poliginia, o poligamia consistente en la posibilidad de que un hombre pueda tener varias mujeres, en el caso islámico cuatro en calidad de esposas y las concubinas que desee. Ciertamente, como los hombres, las mujeres musulmanas están obligadas a cumplir los mismos deberes rituales. Durante la oración, llevan el rostro y las manos sin velar, pero deben estar decentemente vestidas. No pueden hacer la peregrinación a la Meca, si no es en compañía de algún familiar varón y, por descontado, han de permanecer con el rostro velado. En los últimos decenios y en la medida de la penetración de la cultura occidental en los diferentes países islámicos, va mitigándose en alto grado lo referente a la reclusión de las mujeres y al uso del velo, prácticamente tradicionales, cuya obligatoriedad no figura en el Corán.

A su vez, lo que podría denominarse alergia humano-religiosa hacia lo femenio, caracteriza al maniqueísmo y a su fundador, Mani, quien todavía adolescente oyó durante tres días una voz profunda, que le ordenaba: «No comas carne, no bebas vino, mantente alejado de las mujeres.»

En el judaísmo, el derecho rabínico exime a las mujeres de algunos preceptos positivos y reduce su

formación en el estudio de la Ley al mínimo necesario para el cumplimiento de sus obligaciones domésticas y sus deberes religiosos. Todavía en nuestros días, las mujeres no tienen parte alguna activa en el culto público de las sinagogas; pueden asistir a él, pero separadas de los hombres en una galería o lugar acotado y reservado para ellas. Sólo algunas asociaciones judías no ortodoxas permiten la participación e intervención indiscriminada de hombres y mujeres en los actos de culto sinagogal.

En el hinduismo, el cabeza de familia debe contar con la colaboración de su esposa en todo lo relativo a las prácticas religiosas y a los deberes sociales, si bien la iniciativa e intervención femenina están sometidas a no pocas limitaciones. Más aún, la mujer es considerada como incapacitada para la observación plena del *asramadharma* o «ejercitación» *(asramas)* en el «ideal ético-social, ley» *(dharma)*, que estructura la vida del hindú. Aunque los actos rituales sean idénticos para hombres y mujeres, en los de éstas, de ordinario, se suprimen los *mantras* más importantes. Queda explicado el significado y alcance de este término en el capítulo dedicado al hinduismo. No obstante, el hinduismo ha valorado en todo su alcance la función de la mujer en casi todos los niveles, especialmente en el familiar, en el hogar. Según algunos textos, aunque el *guru* o «director espiritual» de la familia es siempre el esposo, la mujer —en cuanto madre— merece diez veces más respeto que el padre e incluso de algún modo es tan divina como la misma divinidad.

En otro ámbito, una de las ramas del jinismo, la de los *digambaras* o «vestidos del aire» no permiten a las mujeres la práctica del nudismo, corriente entre los varones; más aún, llegan a negar a las mujeres la posibilidad de salvarse.

Matriarcado y religiosidad telúrica

La constitución patriarcal y su peso milenarios sobre la conciencia del hombre occidental le incapacita en gran manera para comprender una sociedad y una religiosidad de signo femenino. Lo mismo le acaeció a Estrabón (3, 4, 18-165, siglo I a. C. - I d. C.), cuando enjuicia a los cántabros: «Entre los cántabros los hombres dotan a las mujeres; las hijas heredan y dan mujer a sus hermanos. Pues hay una cierta ginecocracia. Pero esto no es muy civilizado.»

No obstante, nadie puede negar la vigencia de algunas formas de matriarcado aun hoy día en diversas tribus de la India (los drávidas, los nayar), de Africa (bantúes del Congo, los tuareg nómadas del Sahara), de Oceanía (islas Salomón, Hébridas, Carolinas) y entre los indios americanos (los bororo del Brasil, los yaruro de Venezuela, los iroqueses y apaches de Estados Unidos) así como en un amplio sector de pueblos antiguos, en general todos los de religiosidad telúrica.

Distintos grados de matriarcado. El P. Schmidt señala diferentes grados en la constitución matriarcal de la familia, tribu, etc. De mayor a menor intensidad pueden reducirse a los siguientes, tal vez demasiado sucintamente expuestos:

1) La mujer, cultivadora y propietaria, se casa con un hombre de otro grupo étnico-político, el cual sigue viviendo con sus padres y sólo visita a su esposa de vez en cuando; se da la ginecocracia (iroqueses, sioux, algunas tribus del sudeste asiático e islas adyacentes).

2) El hombre deja la casa de sus padres para vivir con su esposa, dueña y transmisora del derecho de propiedad de la tierra; hay herencia en línea materna; los hijos reciben como apellido el nombre de la ma-

dre, no el del padre. Este tipo matriarcal existe en zonas más amplias que el anterior y es el más ordinario.

3) Progresiva desvirtualización de los derechos de la madre, debida a la injerencia creciente de sus parientes, sobre todo, de su hermano o tío materno (avunculado, latín *avunculus,* «tío»). Según Cl. Lévi-Strauss, el avunculado aparece asociado con regímenes tanto patrilineales como matrilineales, al menos por lo que se refiere a algunas tribus o pueblos «primitivos» de América del Sur [1].

Resulta sorprendente un dato aportado por la lingüística. Las palabras *zio, tío,* del italiano, castellano, portugués, etc., derivan del griego *theios,* a través del latín tardío (siglo VI) *thius, thia;* su significado, «divino», sugiere probablemente el papel preponderante del hermano de los padres y, en concreto de acuerdo con la historia y la etnología, del de la madre así como tal vez su originaria condición sagrada. Resulta curioso observar que en francés *mère* y *père* delante de un nombre propio tienen el valor del español «tío, tía». No deja de llamar la atención el significado genérico de la palabra «tío» en diversas regiones, como el norte de Burgos, equivalente a «señor», cuando antecede al nombre de cualquier vecino mayor, de ordinario aureolado por cierta venerabilidad y campechanía, a pesar de que no existe este grado de parentesco entre la persona así nombrada y la que la nombra. El mismo matiz ponderativo reaparece en expresiones como: «¡Es un tío! ¡Qué tío»

4) Influencia cada vez más dominadora del esposo y padre, que remplaza al tío materno, en algunos ca-

1 Cf. M. GUERRA, *Claude Lévi-Straus. La antropología estructural,* EMESA, Madrid, 1979, cap. III.

sos después de un período previo de servicio en casa de su mujer (matrimonio de servidumbre).

Feminismo del sacerdocio telúrico-mistérico

Masculinismo del sacerdocio en las regiones celestes, étnico-políticas y universales. En estas constantes religiosas, el sacerdocio corresponde, de suyo, a hombres; al culto y a la mediación entre los dioses y el respectivo grupo étnico-político se dedican los sacerdotes, no las sacerdotisas, tanto en el caso del sacerdocio natural (el propio del paterfamilias, del jefe de la tribu o pueblo) como en el institucionalizado o profesional.

Este sacerdocio no está reñido, en las religiones celestes, con la presencia femenina. Pero, si por ejemplo, en el culto oficial de las religiones griega y romana intervienen mujeres (la *basilisa* —«reina»—, la *regina sacrorum,* la *flaminica* o las vestales), se debe a un residuo del sacerdocio doméstico o del jefe del grupo tribal o nacional y de la primitiva dedicación de todos los miembros de la familia a las funciones cultuales bajo la dirección del esposo y padre (paterfamilias, rey). En algún caso, como el de la pitonisa de Delfos, es supervivencia de la religiosidad preindoeuropea. Antes de Apolo, imperó allí una divinidad femenina, telúrica, simbolizada por la serpiente Pitón, que tenía, entre otras, una función mántica. Más tarde, este aspecto fue ejercido por una mujer, que, por esto, se llamó pitonisa.

No hace falta resaltar el masculinismo del sacerdocio en el zoroastrismo, en la religión de los magos y en el maniqueísmo ni tampoco respecto de los almuédanos islámicos, que desde el alminar o torre típica de las mezquitas, convocan en voz alta, recitada, al pueblo para que practique la oración.

Función preponderante de la mujer en los misterios. La religiosidad mistérica está marcada por el feminismo. Las mujeres son sus miembros primeros y principales (bacantes, ménades, tíadas). Solamente el mitraísmo, al menos en algunos de sus períodos, se vio despojado de esta nota de las religiones mistéricas; las esposas de los mitraístas solían iniciarse en la religiosidad de la Magna Mater.

Feminismo del sacerdocio en las religiones mistéricas. El feminismo, clavado asimismo en la representación de la suprema divinidad (diosa madre), estuvo también presente en el sacerdocio Los hombre no se encuentran excluidos de las funciones sacerdotales en algunos de los misterios. Mas, donde la dirección cúltica no corresponde exclusivamente a las mujeres, por lo menos las sacerdotisas aparecen equiparadas a los sacerdotes en un paralelismo bastante equilibrado en cuanto al número y cargos. Así ocurre en Eleusis, cuyo sacerdocio es el mejor conocido por el número de testimonios conservados; en este centro mistérico, hay «hierofante-hierofantina», «sacerdote-sacerdotisa», etc. No existió o no se ha conservado un paralelismo igual a éste de Eleusis en los diversos grados del sacerdocio en los restantes misterios.

Las sacerdotisas intervinieron, en numerosos casos, con exclusión del otro sexo, tal es el caso del rito romano de las bacantes; en el culto de Baco, así como en el culto orgiástico de Dioniso, realizado por la mujer tracia, esposa del caudillo Espartaco; en el culto de la Magna Mater, en el de Atargatis, en el de Artemis, en el de Deméter y en el rito del taurobolio en honor de Atargatis. Basta consultar los índices del *Corpus Inscriptionum Latinarum* para comprobar la existencia y actuación cúltica de las sacerdotisas de Ceres

y del colegio de sacerdotisas capadocias al servicio de la diosa Bellona.

En el culto de la Bona Dea, no solamente ejercían las mujeres las funciones sacerdotales, sino que estaba terminantemente prohibido la asistencia de los hombres; hasta los animales machos eran expulsados fuera de la casa donde se celebraban las reuniones e incluso los cuadros con figuras masculinas se descolgaban o cubrían.

No sólo en el culto eleusino, sino también en otros misterios (Atis, Isis-Osiris, Mitra), los hombres desempeñaron tareas directivas y sacerdotales, sobre todo desde el momento en que el sexo masculino se incorporó con plenitud de derechos a casi todos los ritos iniciáticos, algunos de los cuales le habían sido vedados. Pero, en contraste con las religiones de las constantes celeste y étnico-política, siempre las mujeres tuvieron acceso libre al sacerdocio de todas las religiones mistéricas. El mitraísmo es la única excepción en su época más evolucionada, debido probablemente a su elevación a la categoría celeste (culto al *sol invictus* o «Sol invencible») con numerosos puntos de contacto con las religiones celestes, así como al hecho de nutrirse de un gran contingente de legionarios; la milicia estaba vedada a la mujer. A pesar de ello, tropezamos con un caso curioso y sintomático del profundo enraizamiento de la función femenina en las religiones telúrico-mistéricas.

En Epidauro y en Egina, se ocupaban de tributar culto a Damia (asimilada a Deméter) y a Auxesia (Coré), dos coros de diez hombres por cada diosa. Sus componentes eran, en realidad, hombres; pero realizaban los actos de culto disfrazados de mujer [2].

2 Cf. M. Guerra, *La «re-praesentatio» de la divinidad...*, 284-304.

Parece natural que en los actuales pueblos «sin escritura» de Africa, Oceanía o América, aunque de ordinario estén dominados por el masculinismo, las mujeres tengan ritos propios, específicos o exclusivos de ellas, relacionados sobre todo con la iniciación en la vida y el paso de la pubertad, como los jóvenes tienen los suyos. Así es, en efecto. Sin embargo, es muy poco lo que se conoce con precisión acerca del contenido y desarrollo de estos ritos específicamente femeninos, debido a la obligatoriedad del *arcanum,* «secreto» en su sentido más estricto. Hasta ahora sólo algunas mujeres especializadas en etnología —muy pocas— han conseguido ganarse la confianza de las aborígenes, especialmente de las ancianas, mejor conocedoras de las tradiciones, y casi ninguna ha llegado a ser admitida en los ritos de iniciación femenina de alguno de estos pueblos o tribus.

La mujer en el cristianismo

Durante su vida, tanto pre como postpascual, Jesucristo aparece rodeado de un grupo de hombres —Apóstoles— y de otro grupo de mujeres. Si analizamos someramente el grupo femenino, observamos que sus componentes pertenecen a dos categorías. En la primera se hallan los familiares de Jesús de Nazaret: en sitial de honor, su Madre, la Virgen María, y, además, María, madre de Santiago el Menor y de José; la hermana de la madre de Jesús, que menciona San Juan; María, esposa de Cleofás y, según Hegesipo (Eusebio, *Hist. Eccl.* 3, 2), hermana de José, y, tal vez, Salomé, madre de Santiago y Juan, hijos de Zebedeo [3]. Junto a estas familiares, unidas siempre al Señor por la sangre y por la fe, se encuentran las mu-

3 *Math* 28, 56, 61; *Mc* 15, 40; *Lc* 24, 49, 55; *Jo* 19, 25.

jeres convertidas a causa de alguna curación milagrosa o de alguna gracia especial, que acompañaron al Señor: María Magdalena, Juana (esposa de Cusa, administrador de Herodes), Susana, etc.[4]

Prescindiendo de la Madre del Señor, colocada siempre en puesto de excepción, podría señalarse la existencia de un cierto paralelismo entre María Magdalena dentro del grupo de las mujeres, y de S. Pedro, en el de los Apóstoles. Más aún, ya en el siglo IV, Pedro de Alejandría subraya que la fe de la Iglesia descansa sobre Simón, a quien Cristo llamó Pedro, *roca,* y sobre María, cuyo sobrenombre «magdalena» significa «fortaleza».

Se observa también cierta correspondencia entre la función de los Apóstoles y la de las mujeres en los primeros años de la Iglesia. Los dos grupos estuvieron en contacto directo y personal con Jesucristo, así como con las realidades históricas de su vida y con sus misterios. En algunos aspectos, el balance de una confrontación sería favorable a las mujeres, por ejemplo, en la fidelidad hasta en el Calvario junto a la cruz, así como en ser testigos excepcionales de su Encarnación (su Madre, María) y de la Resurrección (primeras en ver el sepulcro vacío, la aparición de los ángeles, aparición del Señor a Magdalena, que fue la primera en verlo resucitado). No obstante, se mueven en planos distintos. A los Apóstoles, bajo la dirección de Pedro, les compete en exclusiva el ministerio jerárquico-sacerdotal, la transmisión pública del mensaje evangélico, la «misión» y el testimonio oficial de Cristo resucitado. En cambio, lo característico de las mujeres, con María Magdalena al frente, es el servicio o ministerio «doméstico». Así Marta, cuyo servicio es llamado

4 *Lc* 8, 3; *Mc* 15, 40-41; *Math* 28, 56, etc.

diakonía, y la suegra de S. Pedro que «servía» *(Mc* 1, 31) a Jesús; el verbo griego, original del texto inspirado, expresa, también en el griego extrabíblico, las tareas y labores de la casa, destacando en más de una ocasión la preparación y el servicio de la comida.

En un sentido más amplio, María Magdalena, Susana y Juana, acompañaban a «Jesús y a los Apóstoles», «sirviéndoles (asistiéndoles) con sus bines» [5]. Más que oficial, su testimonio de la Resurrección de Jesucristo es afectivo y su misión «mística». Sobre este mismo plano se moverán y descollarán más tarde Catalina de Sena, Teresa de Jesús, Teresita del Niño Jesús, etc., así como las fundadoras de tantas instituciones, dedicadas a la asistencia de los enfermos, marginados, a la enseñanza, etc. Ninguna mujer recibió la «misión» oficial y solemne: «Id, haced discípulos míos, bautizándoles... Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin de los siglos» *(Math* 28, 18-20) y «Recibiréis la virtud del Espíritu Santo... y seréis mis testigos en Jerusalén, en Judea, en Samaría y hasta el confín de la tierra» *(Act* 1, 8).

En el cristianismo, la mujer no es esclava del hombre ni está excluida del ámbito teológico, como en las religiones celestes, propias de pueblos de constitución patriarcal, en cuyas historias y mitologías la mujer aparece de ordinario como causante de todos los males: Pandora (mitología helénica), así como de la desgracia del héroe: Helena y los griegos en Troya, Heracles y Deyanira (Grecia), Sigfrido y Bruhnilda (germanos), etc. Tampoco ocupa el puesto predominante, a veces casi absoluto y como en exclusiva, que tiene en la religiosidad telúrico-mistérica, típica de pueblos de constitución más o menos matriarcal.

5 *Lc* 8,2; *Math* 27,55; *Mc* 15,41, etc.

Funciones ministeriales de las mujeres cristianas

En el cristianismo ha habido y hay sacerdotes, jamás sacerdotisas, a no ser en algunas sectas derivadas del montanismo o en algunas ramas protestantes de época tardía o, al menos, que han introducido el sacerdocio femenino tardíamente, en nuestros mismos días. En otras sectas heterodoxas del siglo II, por ejemplo los nicolaítas, los naasenios, algunos grupos gnósticos, las mujeres desempeñaron funciones muy importantes, si bien de ordinario no alcanzaron el sacerdocio.

Dentro de la Iglesia, la mujer goza del carisma de la profecía con intervenciones en las asambleas cristianas (*Act* 21, 9; 1 *Cor* 11, 4-5, etc.), pero en el plano jerárquico, no ha conseguido pasar del grado de *diaconisa;* como tales actuaron algunas mujeres cristianas hasta el siglo VI. La actuación de las diaconisas fue más eficaz y avanzada en las iglesias orientales, excepto en la de Egipto, de la que no se conserva ningún testimonio. Los intentos de las iglesias de Occidente, por introducir el diaconado femenino, no cuajaron, quedándose en una simple dignidad o en un título honorífico.

Aunque pueda causar extrañeza, el primero que nos habla de ellas —prescindo de los problemáticos testimonios de S. Pablo (*Rom* 16, 1-2; 1 *Tim* 3, 11)— es un escritor pagano, Plinio el Joven, cuando alude a las cristianas *quae ministrae dicebantur,* «llamadas ministros, diáconos», torturadas por él en Bitinia (Asia Menor) (*Epist* 10,96,8).

Las diaconisas eran mujeres que desempeñaban por encargo oficial algún ministerio adaptado a su condición femenina dentro de las distintas actividades eclesiásticas. Comprende dos vertientes: *a)* participación en el bautismo (por inmersión) de las mujeres y un-

ción de todo el cuerpo de las catecúmenas, comprobación de la integridad corporal; *b)* la ayuda a las mujeres enfermas o necesitadas. A partir del siglo IV se amplía el ámbito de su ministerio, pero siempre respetando su condición femenina y la de las destinatarias.

Uno de los documentos más copiosos sopre esta materia, las *Constitutiones Apostolicae,* reseña su consagración. Reciben la «ordenación». El obispo les imponía las manos, invocando sobre ellas las gracias del Espíritu Santo, para que cumplieran con dignidad y provecho su oficio [6]. Pero este rito no las agregaba a la jerarquía, reservada siempre a los hombres, ni les concedía la facultad de predicar en el templo, de administrar los sacramentos ni de realizar algún ministerio que supusiera la potestad del orden sagrado.

Además de las diaconisas, existieron «las viudas» (1 *Tim* 5, 3-16, etc.), confundidas con aquéllas hasta el siglo XIX. Pero la viudez no es una función, sino un estado de vida, una especie de orden religiosa o de instituto secular. Las viudas no son «ordenadas», sino «inscritas, constituidas, establecidas». La *Tradición apostólica* justifica la diferencia entre «ordenar» y «constituir», porque «la viuda» no ejerce ningún ministerio litúrgico [7].

La mujer y el sacerdocio cristiano

Las mujeres llegaron a ser diaconisas. Para ello debían reunir una serie de condiciones, como las de ser

6 *Constituciones apostólicas,* 8, 9-20, MG 1, 1116-1117.

7 Cf. M. GUERRA, *Diáconos helénicos y bíblicos,* Burgos, 1962, 72-77; *idem., Problemática del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas,* «Teología del Sacerdocio», 1 (1969), 77-86; R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne,* Gembloux, 1972.

vírgenes o viudas de un único esposo, tener al menos cuarenta años, si bien es cierto que hubo excepciones en cuanto a la edad. Antes de recibir el diaconado, mediante una averiguación previa, se procuraba asegurarse de su grado de perfecta moralidad. Así se procedía, a partir del siglo III. Antes de las *Constituciones apostólicas* (primera mitad del siglo III), escritas en Siria, sólo hay tres testimonios relacionados con las mujeres «ministros», pero su ambigüedad e imprecisión no permiten afirmar la existencia normal y regulada de un diaconado femenino en los dos primeros siglos de la Iglesia, ni menos aún determinar sus funciones.

Pero en la Iglesia nunca ha habido mujeres sacerdotes o sacerdotisas en cualquiera de los dos grados del sacerdocio cristiano: el episcopado y el presbiterado, a no ser en algunos casos abusivos de mujeres que osaban celebrar la Santa Eucaristía y que tanto la jerarquía como los escritores cristianos, Tertuliano en su época católica, S. Cipriano, S. Epifanio, etc., reprueban indignados. El masculinismo del sacerdocio ministerial cristiano no admite réplica histórica. Es un hecho vigente a lo largo de los veinte siglos de la Iglesia, como otro hecho innegable es que Jesucristo escogió para Apóstoles a hombres, no a mujeres, a pesar de la mayor fidelidad de muchas de ellas y a pesar de haberlas honrado, incluso a las pecadoras (la samaritana es la primera mujer a la que dijo que El es el Mesías, la primera aparición como Resucitado es la de la Magdalena), de una forma insólita si se tiene en cuenta su época y ambiente. De hecho, ninguna de ellas asistió a la institución de la Sagrada Eucaristía y del sacerdocio cristiano en la Ultima Cena.

Tampoco los Apóstoles escogieron a mujeres como sucesores suyos, sino únicamente a hombres. San Pablo

prohíbe también a las mujeres hablar en las reuniones litúrgicas [8], del mismo modo que les prohíbe estar sin cubrir la cabeza con un velo (1 *Cor* 11, 3, 16). Si se quiere interpretar esta última norma y no dar demasiada importancia y validez perenne a los alambicados argumentos del Apóstol o, al revés, evitar el tacharlo de misógino, conviene considerar las condiciones de la época (uso generalizado del velo para las mujeres paganas y judías). En Corinto, a cuya comunidad escribe la carta, sólo acostumbraban ir con la cabeza descubierta las *hetairas* (o cortesanas y rameras de categoría más o menos elevada y las hierodulas o «prostitutas sagradas», que en Corintio pasaban de diez mil) (Estrabón, siglo I a. C. - I d. C.) La libertad interior, que concedía el espíritu cristiano, impulsó a las corintias convertidas al cristianismo a prescindir del velo. El Apóstol se lo recrimina y prohíbe con una prudente medida de gobierno.

Por analogía, podríamos abrir un interrogante: ¿el masculinismo del sacerdocio ministerial en el cristianismo (no el común a todos los fieles —hombres y mujeres— o bautismal) se debe *1)* a un deseo inmutable, a la voluntad de Jesucristo exclusiva de cualquier otra posibilidad, o *2)* a la simple aceptación de una práctica no discutida y entonces indiscutible en las religiones étnico-políticas así como en las respectivas culturas y pueblos de organización familiar de tipo patriarcal, en las cuales se desenvolvió el nacimiento y el primer desarrollo de la Iglesia? Con otras palabras, ¿esta nota sacerdotal se debió a una mentalidad patriarcal respetada por Jesucristo, causa de una costumbre cúltica adoptada por el cristianismo en calidad de adherencia temporal (y es una institución de derecho posi-

8 1 *Cor* 14, 34; 1 *Tim* 2, 12-15.

tivo eclesiástico —por consiguiente cambiable con el tiempo—) o es de derecho divino positivo y, consiguientemente, inmodificable? La respuesta hay que buscarla en la Sagrada Escritura, en la Sagrada Tradición y en el Magisterio de la Iglesia.

La «Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial» de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (15-10-1976) zanja la cuestión. Se apoya en razones teológicas, en los indicios —más que argumentos— sólidos del Nuevo Testamento y, sobre todo, en la Sagrada Tradición: «La tradición de la Iglesia, respecto de este punto, afirma el Documento, ha sido pues tan firme a lo largo de los siglos que el Magisterio no ha sentido necesidad de intervenir para proclamar un principio que no era discutido o para defender una ley que no era controvertida. Pero cada vez que esta tradición tenía ocasión de manifestarse, testimoniaba la voluntad de la Iglesia de conformarse con el modelo que el Señor le ha dejado.» La validez y obligatoriedad de este Documento se ponen en su punto si se tiene en cuenta que sale al paso de una corriente que trata de traspasar al ámbito de la Iglesia, lo que está ocurriendo en las diferentes vertientes del orden y de la vida civil, la equiparación de la mujer al hombre en cuanto a los derechos y las obligaciones políticos, jurídicos, profesionales, etc. Además lo hace, a pesar de manifestar que se trata de «un problema ecuménico» y que la prohibición del sacerdocio femenino levanta una barrera más en el camino de la unión, especialmente respecto de las ramas protestantes que lo han introducido en nuestro tiempo.

Aparte de la praxis y del *sensus Ecclesiae,* que ha recorrido ya un bimilenario, camino en la misma dirección del sacerdocio únicamente masculino, cualquier

conocedor de la religiosidad vigente en el mundo grecoromano en los primeros siglos cristianos rechazará, sin vacilación, la sugerencia que atribuye el masculinismo del sacerdocio cristiano a una adherencia ambiental y temporal, porque masculino era el sacerdocio de las religiones de esta época y masculina toda la sociedad. Quien esto afirme, publica su desconocimiento de las religiones mistéricas, tan extendidas y de tanta influencia en la cuenca mediterránea, sobre todo en su mitad oriental, según queda expuesto en otro capítulo. Y en ellas, el sacerdocio era o exclusivamente o, al menos, preponderantemente femenino.

La Virgen María, Madre de Dios, y las «madres de los dioses»

La Virgen María encarna la más excelsa sublimación de la mujer en contraste con la mentalidad peyorativa, misógina, de las religiones celestes y étnico-políticas. Pero, a diferencia de lo ocurrido en la religiosidad telúrico-mistérica, el cristianismo jamás llegó a su deificación. La Virgen María nada tiene que ver con las «diosas madres» (Deméter, Isis, Atargatis, Isthar, etc.) telúrico-mistéricas, si bien no ha faltado quien lo haya insinuado[9].

Es posible entrever alguna analogía (de nuevo la ley de la encarnación): presencia de la serpiente, el ser representada en el primer período de la iconografía y pintura marianas como madre más que como virgen. Naturalmente, el proceso cristianizador de lo no cristiano afectó con frecuencia a la representación artística de la Virgen María. Así, por ejemplo, varias estatuas de Isis se transformaron en esas *Vírgenes negras,*

9 Cf. *Pequeño diccionario del ateísmo científico,* Moscú, 1964, s. v. *Madre de Dios.*

objeto de especial veneración en algunas ciudades y comarcas. Suelen conservar la inscripción *Virgini pariturae,* «A la Virgen que va a dar a Luz» o «que va a ser madre» (catedral de Chartres, cripta, etc.), que en ciertos ámbitos se refiere a «la tierra antes de su fecundación» o animación por los rayos del sol primaveral.

Pero las diferencias son esenciales, pues María no es mítica ni jamás ha sido considerada como personificación de una fuerza cósmica ni ha sido relacionada con la vegetación, típico de las diosas madres telúrico-mistéricas. Es una sencilla mujer judía, nacida en una aldea entonces desconocida: Nazaret, elevada a la categoría única de Madre de Dios por ser madre de Jesucristo, Dios-Hombre histórico, Madre de Dios, pero al mismo tiempo Inmaculada y siempre Virgen. De ahí el contraste hasta en la iconografía. La madre Tierra es representada con frecuencia por la figura grotesca de los pechos exagerados (las mal llamadas «Venus auriñacienses») o, más tarde, de los muchos pechos, y con el triángulo pubiano de ordinario bien marcado, símbolo de la fecundidad humana y de la fertilidad agraria, casi siempre de pie, a veces con la serpiente en la mano: Artemis Efesia y de Arcadia, Hécate, Perséfone, etc., al cuello o en forma de cinturón (religión minoica, Knosos) o con cabellera de serpientes ensortijadas (Gorgonas, Erinis, etc.)

María, en cambio, aparece en los primeros siglos con el Niño en brazos o sobre las rodillas, sentada —postura de matrona venerable—, y en época tardía, especialmente desde el Renacimiento, está de pie y con la serpiente, pero aplastando su cabeza, escena que evidentemente recuerda de modo más directo la del capítulo tercero del Génesis que la de cualquier otra mitología helénica o asiática.

XI.

El más allá de la muerte

Tiene razón el concilio Vaticano II: «Ante la muerte se yergue el máximo enigma de la vida humana. El hombre sufre con el dolor y con la progresiva disolución de su cuerpo; pero, sobre todo, a causa del temor de una completa extinción. Acierta por obra de la intuición de su corazón, cuando se resiste a aceptar y rechazar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de la eternidad, inherente a su misma naturaleza por ser irreductible a la sola materia, se rebela contra la muerte» *(Gaudium et Spes,* 18).

Universalidad de la creencia en la vida de ultratumba

El hombre de todos los tiempos, ya en el paleolítico, ha sentido el choque .inevitable contra el muro de la muerte. Siempre, pero sobre todo en el paleolítico, sintió el zarpazo de la muerte al ver caer a un compañero de caza, a su esposa y especialmente a sus hijos pequeños, cuyo índice de mortalidad sería sumamente elevado, dadas las condiciones de la residencia y de la alimentación humanas dentro de las cavernas. Pero ya entonces, la realidad ineluctable de la muerte

fue superada por la creencia en la supervivencia del difunto. Puede concederse categoría universal al convencimiento de que el hombre sobrevive de alguna manera tras la muerte.

El ateísmo, sobre todo el teórico, ha sido siempre una excepción. A pesar de que en algunas épocas ha poseído una virulencia más contagiosa, la mayoría de los hombres han creído en la existencia de uno o varios seres distintos y superiores a los mortales. Eco de esta creencia en la divinidad y como exigencia de la misma naturaleza humana, esencialmente diferente de la de los irracionales, ha sido la fe en la supervivencia del hombre después de la muerte.

El más allá de la muerte durante el paleolítico

La supervivencia ultraterrena del hombre es una doctrina constante en los escritos bíblicos, en los grecolatinos y, en general, en todos los libros sagrados extrabíblicos. Pero los documentos más antiguos no son los literarios, ni siquiera las inscripciones ni los escritos que no merecen figurar en antologías de literatura. Los testimonios más arcaicos coinciden con los manifestativos de la existencia del hombre: los restos del arte rupestre, tanto parietal como mobiliar, y los enterramientos conocidos.

Por razones obvias, me limito a enumerar una serie de restos o síntomas, que (obra de la creencia en la vida tras la muerte) confluyen en la afirmación de esta verdad. Aislados y mucho más en su conjunto nos comunican la certeza de que el hombre creyó en su supervivencia o, al menos, de algo suyo desde el instante mismo en que se conservan huellas de su existencia. Si se tiene en cuenta la condición de los restos conservados, no extraña que el límite de la cer-

teza llegue sólo hasta ahí, sin satisfacer nuestro deseo de conocer cómo concebían la supervivencia ultramundana.

El ramo de flores, que pudo colocar el hombre paleolítico sobre una tumba, se marchitó. Nada podemos saber de esta práctica a la que puede atribuírsele la misma antigüedad y extensión geográfica que la de los documentos conservados, capaces de testimoniarla. Pasó también, sin que se haya podido conservar su recuerdo audiovisual, el gesto tal vez lleno de temor, quizá reverente, acaso confiado y siempre suplicante del hombre prehistórico al efectuar sus ofrendas a los muertos o al visitar sus sepulturas.

A continuación reseño las huellas o síntomas más importantes:

a) *El hecho mismo de la inhumación.* La acción de enterrar los cadáveres, practicada ya en el poleolítico, debe estar motivada por algo. Ciertamente, de la práctica contraria no puede deducirse sin más la no creencia en la vida del más allá de la muerte. Como pruebas evidentes ahí están los procedimientos empleados por algunos pueblos ya en época histórica, por ejemplo, el aparente abandono o exposición de los cadáveres para que fueran comidos por los animales. Tanto Silio Itálico (siglo I d. C.) como Eliano (siglo II después de C.) catalogan la exposición de los cadáveres de los guerreros para que fueran comidos por los buitres —aves celestes sagradas— como rito propio de diferentes tribus celtíberas (numantinos, vaceos) del norte de España. Testimonios más antiguos del mismo rito se conservan entre los persas (zoroastrismo) o los medos.

La exposición y la incineración son una práctica común a varios pueblos de origen nómada, pastor y

de religión celeste. Cuando se sedentarizaron, fue introduciéndose la inhumación en la mayoría de los casos. Pero, a veces, conservan para la clase de los guerreros o para los muertos en el combate, el rito de la exposición, porque, de acuerdo con sus creencias escatológicas, características de las religiones celestes, creían que era el medio más seguro para ascender al cielo, morada de la divinidad celeste y de los hombres esclarecidos, principalmente de quienes morían defendiendo a su pueblo.

No obstante, la inhumación es la práctica más generalizada. Este modo de enterramiento, de ordinario según un ritual variado: presencia de armas, alimentos, etc., confirma por sí sola la creencia en la vida del más allá. De otro modo no se explica por qué poner tanto esmero en la sepultura del cadáver y las posteriores atenciones.

b) *La utilización del ocre rojo.* La aplicación de pigmento rojo al cadáver e incluso su enterramiento sobre una capa de ocre rojo es una práctica universalmente extendida en el espacio: desde Chou-kou-tien hasta las costas occidentales europeas; desde la zona norte de América hasta la Tierra de Fuego, en Australia, Africa. Se prolonga, asimismo, en el tiempo, al menos desde los años 400000-300000 (datación del nivel en el que aparecieron los restos humanos en Chou-kou-tien), hasta nuestros días entre pueblos «sin escritura», pasando por el paleolítico superior o reciente —años 30000-9000 a. C.—, por ejemplo enterramientos de Brno, en Checoslovaquia; cuevas de Grimaldi, Barma Grande, Chapelle-aux-Saints, Obercassel, Hoteaux, Les Eyzies.

Conocemos el significado del ocre rojo, utilizado en los enterramientos de los pueblos «sin escritura» de

nuestro tiempo; es un substituto ritual de la sangre y, a la vez, símbolo de la vida. Tal vez pueda retrotraerse el mismo simbolismo al paleolítico con la consiguiente creencia en la vida del muerto más allá de la muerte, término de su existencia sobre la tierra. Pero evidentemente nada puede afirmarse con certeza.

c) *Posiciones peculiares del cadáver.* En numerosos enterramientos paleolíticos, los cadáveres aparecen en una posición que no coincide con la ordinaria en nuestros días, o sea, la simplemente yacente en posición supina. Se trata de posturas como violentas, artificiales, por no decir raras y, por lo mismo, efecto de una intencionalidad peculiar. Así lo indica, por ejemplo, la posición fetal (Laugerie-Basse, Grimaldi, etc.), la postura extendida o encogida con el antebrazo bajo la cabeza (Ferrasie, Quina en Le Moustier, año 60000-40000 a. C., etc.), el cuerpo atado (Grotte des Enfants, en Grimaldi, Chancelade, etc.), cabeza boca abajo y con pesadas piedras encima, etc.

El cuerpo flexionado en posición fetal o del niño en el seno materno probablemente señala la esperanza en un «re-nacimiento» dentro del seno de la tierra, un pasar a una vida nueva, diferente.

d) *El ajuar funerario.* Son corrientes los enterramientos en los cuales el cadáver aparece acompañado de los utensilios, armas, alimentos, etc., usados en esta vida, como hachas, lascas de sílex, huesos de bisonte, reno, équidos, conchas marinas, vasijas, etc.

Además de la creencia en la supervivencia tras la muerte, esta práctica parece significar la certeza de que los muertos continúan en el otro mundo su actividad específica, similar a la del más acá de la muerte. Lo confirma la misma práctica de poner alimentos (pan,

vino) en las tumbas entre los griegos y romanos, desde la época arcaica hasta los primeros siglos cristianos. Además de los testimonios de numerosos autores, que exponen su significado y finalidad, S. Agustín *(Confesiones* 6, 2) narra cómo lo hacía también su misma madre, Sta. Mónica, hasta que se enteró de que lo había prohibido S. Ambrosio. Se trataba de la supervivencia de la práctica no cristiana, si bien hasta cierto punto cristianizada, pues «llevaba, según solía hacerse en Africa, puches, pan y vino a las Memorias de los mártires».

Piénsese también en la presencia de alimentos y utensilios reales o pintados, en las pirámides egipcias, así como en su función nutridora de una de las almas del muerto. Pero de este aspecto hablaré en este mismo capítulo. El poner flores sobre las sepulturas —al menos durante algunos períodos prehistóricos y también históricos— lo mismo que el colocar alimentos y bebidas, no tenía el carácter actual de simple recuerdo de los seres queridos fallecidos, sino que estaban destinados a satisfacer las necesidades de los allí enterrados. De esta forma atestiguan la creencia en la supervivencia tras la muerte, con mucha mayor certeza que las flores de las tumbas modernas, también de las de los ateos.

e) *«Orientación» del cadáver.* Al parecer, los enterramientos paleolíticos, como ciertamente los neolíticos y de los monumentos megalíticos, de ordinario están «orientados» en el sentido pleno de esta palabra, o sea, en dirección al Oriente. El substrato de esta práctica funeraria sincroniza la salida del alma con la del sol e indica que la muerte no es el fin definitivo del hombre, sino un «re-nacimiento». La noche aparente del ser humano en el instante de la muerte no

es indefinida ni eterna; desemboca en el amanecer de un nuevo día, de una vida nueva.

El carácter de los «documentos» paleolíticos, en este caso sus enterramientos, atenúa y empobrece su mensaje religioso. Desconocemos las palabras, los gestos, en general la parte directamente expresiva de las creencias, que acompañaban al hecho de la inhumación en unas determinadas condiciones. Del rito funerario sólo conservamos unos restos mudos.

A pesar de ser arriesgado, el comparativismo etnográfico puede ayudarnos a descifrar el alcance de todo el rito. Todavía hoy entre los indios kogi, habitantes de Sierra Nevada, de Santa Marta, en Colombia, entierran los cadáveres orientados hacia el Este y en posición fetal. Pero aquí conocemos las palabras pronunciadas por el presidente del rito. En el entierro de una joven, acaecido en 1966, mientras el chamán señala el lugar de la sepultura y realiza una serie de acciones rituales, dice: «Aquí está la ciudad de la Muerte... Aquí está el útero... Está cerrada la casa, la morada, pero yo voy a abrirla.» Una vez excavada la fosa sepulcral, colocan, junto al cadáver enterrado, piedrecitas verdes, conchas, una de las cuales —enrollada en espiral— es de un gasterópodo, a la vez que alimentos. Las conchas simbolizan a los familiares vivos del enterrado, mientras que la del gasterópodo representa al «esposo» de la muerta y es un sustitutivo ritual de un joven vivo. Pues, apenas llegada al otro mundo, la reclamación de un esposo por parte de la joven muerta causará la muerte de un vivo de la misma tribu, a no ser que haya tenido lugar esta suplantación ritual.

Si, pasado el tiempo, tras la desaparición de estos ritos o de esta tribu, un arqueólogo descubre estas sepulturas, contemplará la osamenta del cadáver, su

orientación, las conchas, etc. Pero no verá el rito ni oirá las palabras del chamán que llaman «casa», «útero», a la tierra, al subsuelo, y a la fosa «puerta», «abertura», de ellos. El trasfondo de este rito nos ofrece rasgos de la religiosidad telúrica; descubre la creencia en la madre Tierra. Pocos tan capaces para captar este mensaje como los hombres paleolíticos, al menos del reciente en los períodos glaciales, pues nacían en las cuevas, dentro de ellas vivían y a las entrañas de la tierra retornaban mediante la «in-humación, en-terramiento», términos expresivos, hasta etimológicamente, de esa realidad de materse «dentro de» *(in,* «en») la *humus, terra,* «tierra».

f) *¿Huellas chamanísticas en el arte rupestre?* La intervención del chamán de las tribus kogi enlaza, por asociación, con la interpretación chamanística del arte rupestre. No es aceptable esta teoría, si se erige en única clave explicativa de todo el arte rupestre [1]. En cambio, resulta verosímil aplicada a algunas escenas determinadas. Parece asegurada la existencia de alguna forma chamánica durante el paleolítico.

De una parte, el chamanismo predomina todavía en la ideología religiosa de los pueblos «sin escritura» de las regiones árticas, cuyo sistema de vida, clima, tierra cubierta de nieve durante todo o casi todo el año ofrece no poca semejanza, por no decir igualdad, con las épocas glaciares del paleolítico.

Además, el trance extático va como unido a la naturaleza del hombre, especialmente en algunos de constitución peculiar. Su explicación varía, pero el fenómeno extático reaparece en casi todas las épocas. Una

1 Cf. M. Guerra, *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenses,* Facultad de Teología, Burgos, 1973, 172-193, 593-594.

de las notas definitorias de la experiencia extática en el chamanismo es, según queda expuesto, la pérdida de la consciencia, la insensibilidad a los agentes físicos (luz, fuego, punzadas, etc.) y la convicción de que el alma del chamán viaja al más allá mientras dura el trance.

Conocida es una de las escenas rupestres de la cueva Lascaux (Francia) y controvertida su interpretación. En ella se ve pintado un bisonte herido. Sus cuernos apuntan en dirección a un hombre aparentemente muerto; un arma, línea recta con una especie de garfio, se clava en el vientre del animal. Sobre una línea, probable representación de un poste o tronco, está posado un pájaro; la verticalidad de este soporte del ave contrasta con la posición horizontal del bisonte, del hombre y del arma. Horst Kirchner, Karl J. Narr, etc., lo interpretan como una escena chamánica. El hombre no estaría muerto, sino en trance ante el bisonte sacrificado, mientras su alma viajaría por el más allá. El pájaro, uno de los motivos específicos del chamanismo siberiano, representaría al espíritu protector, al cual pediría el chamán el éxito de la caza.

Si esta escena hubiera sido pintada por un miembro de las religiones celestes, el ave posada sería sin duda el alma del hombre, pues, según se verá, en esta constante religiosa las aves son el soporte y epifanía de las almas humanas. En cualquier caso, en esta escena paleolítica subyacería la creencia en un alma, distinta del cuerpo y capaz de abandonarlo, dejándolo momentáneamente rígido en el trance extático y de modo definitivo, con la rigidez cadavérica, tras la muerte. Por otra parte, se admite que el alma en su viaje se encuentra con seres sobrehumanos, con espíritus superiores, con la divinidad, que pueden prestarle ayuda y atender a las necesidades de los mortales.

g) *Cráneos y huesos.* La osamenta humana, de ordinario parcial: cráneo y mandíbula inferior con o sin dientes, son los restos humanos más antiguos de los conservados. Es natural que así sea, dada su mayor consistencia y resistencia a la descomposición. Su hallazgo en lugares que no son enterramientos, han motivado la elaboración de teorías explicativas que varían entre la costumbre de llevar consigo los restos de los seres queridos a lo largo de sus viajes trashumantes, y el canibalismo, comida de la masa encefálica, por motivos rituales o profanos. Ninguna de las hipótesis goza de solidez definitiva ni podrá alcanzarla.

Lo cierto es que esta práctica, al igual que la colocación del cráneo dentro de un círculo de piedras, sobre un montón de huesos de bisonte, reno, etc (cueva Guatari en el monte Circeo, Italia, del musteriense, etc.), los casos de una segunda inhumación de los cráneos metidos en una vasija (práctica relativamente frecuente), reflejan de algún modo la creencia en la supervivencia especial de los muertos. A veces se han hallado pasadizos llenos de esqueletos, pertenecientes, sobre todo, al neolítico (año 6300 a. C. y ss.), sin colocación peculiar. En estos casos resulta muy aventurado extraer conclusiones negativas ni positivas. ¿Qué pensaría un hipotético ser extraterrestre, desconocedor de la fe cristiana, de la espiritualidad e inmortalidad del alma y de la final resurrección de los muertos, al contemplar, por ejemplo, una fosa común o el osario de un cementerio cristiano, a veces cubierto de zarzas y maleza, si aplicara el criterio basado en la ausencia de signos externos?

A pesar de la inseguridad de algunos síntomas, si se tiene en cuenta el conjunto y su confluencia en la misma dirección puede y debe diagnosticarse que el hombre, ya en el paleolítico, creía en la supervivencia

del hombre o de alguna parte constitutiva de su ser. Se nos escapa el modo de entender esta supervivencia postmortal que, por otra parte, variaría en los diversos pueblos y épocas e incluso en los diferentes períodos de un mismo pueblo y hasta de la misma tribu.

Los monumentos megalíticos y las creencias escatológicas

Si se aplica el criterio tectónico de los monumentos megalíticos (griego: *méga,* «grandes»; *líthos,* «piedras»), éstos pueden reducirse a tres modelos, con numerosas variantes, por ejemplo, túmulos, sepulcros de cúpula, dólmenes con y sin corredor, mucho más en cuanto a elementos accesorios y a la ornamentación.

Los tres modelos por su estructura son los siguientes:

a) El menhir (celta: *men,* «piedra»; *hir,* «largo, hincado») es una piedra hincada verticalmente en el suelo, de ordinario de unos dos metros, si bien en algunos casos alcanza los 12 (menhir de Kerloas) y hasta 23 m y 348 toneladas de peso (Men er Hroeck).

b) El cromlech (celta: *crom,* «círculo»; *lech,* «lugar») o conjunto de menhires dispuestos en círculos, como el monumental de Stonehenge, y con frecuencia alineados en varias hileras paralelas, como el de Carnac, con 2.935 menhires colocados así en una extensión de 3.900 m de longitud.

c) El dolmen (celta: *dol,* «mesa»; *men,* «piedra»), considerado como la forma más antigua de enterramientos megalíticos, adopta formas diversas, pero siempre con la misma estructura básica: varias piedras hincadas en círculo con una gran losa encima, de ordinario recubierta por un túmulo de cantos y tierra; con frecuencia dispone de un corredor o pasillo, formado

por dos hileras paralelas de piedras hincadas. Algunos dólmenes son de grandes dimensiones (el de Soto, cerca de Sevilla, de 21 m de longitud; su piedra frontal es un bloque granítico de 21 toneladas y 3,40 m de altura, 3,10 de anchura y 0,72 de grosor).

¿El hombre de los monumentos megalíticos, obsesionado por la transmuerte? El destino funerario de estos monumentos nos presenta a los hombres de la cultura megalítica como obsesionados con la idea de la muerte. Es una impresión similar a la que se tenía de los moradores del Egipto antiguo a través de las pirámides, construidas a partir del año 2700 a. C., antes de que en el siglo XIX el desciframiento de los jeroglíficos permitiera llegar al conocimiento de su vida diaria. Las construcciones civiles de quienes erigieron los monumentos megalíticos no eran de piedra. Por eso su conservación fue efímera. Esta realidad, al mismo tiempo que nos explica el desconocimiento casi completo de sus preocupaciones ordinarias, pone de relieve la solidez de sus creencias escatológicas.

Datación y extensión geográfica. Los modernos métodos de datación (del tipo de la radioactividad del carbono 14, dendrocronología) muestran que las sepulturas megalíticas se extienden a lo largo del neolítico, especialmente desde el 4000 a. C. (Carnac) hasta el 1900 a. C. (Stonehenge III).

Su localización en un mapa geográfico va señalando toda la Tierra. En la época prehistórica se despliega desde la costa mediterránea de la Península Ibérica hasta el Cáucaso, Norte de Africa, Abisinia, Madagascar, así como desde el Oriente Próximo (Siria, Palestina, Líbaro) hasta el Extremo (Corea, Japón), incluidas las regiones intermedias. En el siglo XX aún existen,

entre los pueblos «sin escritura» de Indonesia, Melanesia, etc., si bien no puede precisarse si se trata de la misma cultura, estancada hasta nuestros días en algunas zonas, o de monumentos funerarios similares, pero de origen distinto.

Creencias en el más allá de la muerte. De los creadores de la cultura megalítica no conservamos —en el supuesto de que los construyeran— ni los templos, dedicados a la divinidad, ni los palacios, moradas de sus jefes, ni apenas casas, viviendas de los súbditos; sólo conocemos sus monumentos sepulcrales. Este hecho, junto con su duradera solidez y su relativa grandiosidad, muestra su firme creencia en la supervivencia del hombre tras la muerte así como, probablemente, la eficacia protectora de los antepasados y hasta es posible que la obligación de atender a las necesidades de los muertos.

Todos los monumentos megalíticos, al menos los conocidos hasta ahora, guardan relación con los muertos. Esta afirmación, evidente en el caso de los dólmenes y en el de los cromlech, es válida también para los menhires. Entre las múltiples interpretaciones que se han dado de éstos (piedras sagradas, ídolos, representaciones fálicas), se ha impuesto como más verosímil la que los vincula con los muertos, siendo considerados en la mayoría de los casos como soportes de las almas. De hecho, aunque no todos, la mayoría están hincados sobre una sepultura o a escasos metros de ella.

Al estudiar su naturaleza y destino, Schuchard concluye: «El menhir pertenece al sepulcro como la estela en la Hélade» y podríamos añadir «la cruz en el cristianismo» en uno de sus aspectos; incluso las decenas, centenas y, a veces, millares de menhires de algunos cromlech nos recuerdan los pivotes y las cruces enca-

ladas de escasas dimensiones en los grandes cementerios militares de Harlington (USA) o en el de los caídos en Normandía durante la segunda guerra mundial, aunque su función no coincida del todo.

Trasfondo religioso: la religiosidad telúrica. El sentido funerario de los menhires y de las cruces coinciden; difiere su naturaleza y destino así como el trasfondo de las ideas religiosas y las creencias escatológicas. El neolítico se caracteriza por el desarrollo sistemático de la agricultura y, desde el punto de vista religioso, por el florecimiento de la religiosidad telúrica. Los dólmenes y cromlech suelen hallarse ubicados en terrenos aptos para la agricultura neolótica. La religiosidad, predominante en estos milenios, es la que rinde culto a la diosa madre Tierra.

Según la religiosidad telúrica, el hombre procede de la madre Tierra, vive sobre su superficie o en sus entrañas (cavernas, abrigos rocosos) y lógicamente, tras la muerte, retorno a su seno maternal. De ahí que la inhumación, el enterramiento, sea la práctica constante de la religiosidad telúrica, también en su período megalítico; en éste, la cremación o incineración sólo aparece en época tardía y no en todas las regiones.

Esta constante religiosa no separaba los muertos de la comunidad de los vivientes con valles o lagunas infranqueables (Laguna Estigia). El espíritu del muerto encarnado en su sostén: el menhir, la serpiente, etc., continúa vivo; es él mismo de su vida terrestre con la única diferencia a su favor de ser ahora más poderoso y, por consiguiente, más merecedor de respeto y veneración. Habita en las entrañas maternales de la Tierra. En su tumba recibe las oraciones y las ofrendas de los vivos, a los cuales, en recompensa, colma de bendiciones.

Algunos de los exvotos, por la reproducción de la figura corporal y del cuerpo mismo, reproducen el rito de la incubación, tan característico de la religiosidad telúrica, del que ya he hablado. Son frecuentes, pero sobre todo abundan, por ejemplo, en la necrópolis de Hal Saflieni, en la que se han exhumado las osamentas de unos 7.000 cadáveres. Aparte del rito de la incubación, los restos hallados en los monumentos megalíticos nos ofrecen una colección bien surtida de alimentos, huesos animales calcinados y sin quemar, que permiten suponer la ofrenda de grandes trozos de carne, especialmente de cerdo, bóvidos y équidos; vasijas y ánforas; cuchillos, hachas y flechas; conchas y collares, etc. Además, se han hallado también restos ciertos de fuego, encendido en los corredores. Si se tiene en cuenta su situación y los residuos de huesos quemados de animales, queda confirmado su carácter sacrificial.

Al lado de los residuos reales, las superficies internas de las losas conservan la pintura o el grabado de espirales, losanjes, naves, volutas y meandros de probable simbología acuática, que a más de uno recordarán las naves, pintadas en las pirámides egipcias y medio usado para realizar el viaje al reino del más allá de la muerte. Sin embargo, el agua y sus símbolos pintados, antes enumerados, tienen un alcance diferente, según veremos a continuación. Es ya axiomático que la serpiente, el agua, el toro y la luna cierran, con ligeras interferencias ocasionadas por otros temas, el circuito teofánico de la madre Tierra en sus principales manifestaciones: fertilidad agraria, fecundidad animal-humana y supervivencia en el más allá de la muerte. Se pretendía dotar al muerto de cuanto necesitaba en la vida de ultratumba, aunque en numerosos casos se trata de exvotos. Así lo insinúan las dimensiones dimi-

nutas o, al revés, exageradas de algunas hachas, mazas, o su materia (ámbar, arcilla), que los privan de una función y finalidad prácticas, dotándolas sólo de un valor simbólico.

El agua y la vida de ultratumba. A veces el agua parece tener un fin simplemente catártico o purificatorio. En las puertas de las casas romanas, donde había un cadáver, se ponían vasijas con agua para asperjar y evitar su contaminación. El rito fúnebre, que consistía en rociar tres veces con agua lustral, como lo hizo Eneas sobre sus compañeros y sobre la urna portadora de los huesos de Miseno (Virgilio, *Eneida,* 6, 225-230), fue probablemente cristianizado por la triple aspersión de agua bendita sobre el cadáver o en la iglesia.

Sin embargo, en otros muchos casos, desde luego los más antiguos, el agua en su relación con los muertos trasciende la función simplemente purificatoria. Los sepulcros prehistóricos suelen encontrarse en las desembocaduras de los ríos, junto a ellos o, al menos, cerca de agua. Además, de hallarse cerca de manantiales o ríos, a veces dentro del sepulcro megalítico o junto a él hay piedras-pila y más frecuentemente una pila o piedra convertida en recipiente de agua mediante un procedimiento artificial y por lo mismo voluntariamente buscado.

Poco cuesta precisar la misión de estos recipientes colocados junto a las manos o al lado de la cabeza del cadáver. No son simples instrumentos que los familiares utilizaran para las libaciones, aunque en algún caso pudo ser así. Están al servicio directo y exclusivo del difunto. Lo confirman las figuras de símbolos y soportes del espíritu: serpientes, palomas, etc., que en numerosos relieves y pinturas sepulcrales aparecen be-

biendo agua. A mi entender, obedece a la creencia que consideraba el agua como dador de vida. El alma, tras la muerte, debía beberla para conservar algún recuerdo corporal, residuo de su existencia terrena y manifestación sensible de su supervivencia ultraterrena. Téngase en cuenta la función vivificadora del agua, origen del hombre y de la vida según una constante mítico-ritual de la antigüedad[2].

¿Qué es lo que subsiste tras la muerte?

La vida del hombre no termina con la muerte; esta es la creencia común a los mortales, también en la prehistoria y ya en el paleolítico. Pero, ¿qué es lo que sobrevive y cómo? Los restos conservados: arte rupestre, sepulturas, monumentos megalíticos, etc., no nos lo dicen. La nebulosa de la lejanía temporal desdibuja todos los perfiles de una creencia que se yergue con solidez pétrea y no hay medio de librarse de la mudez y opacidad de esos residuos. La pregunta formulada sólo tendrá respuesta a partir de la conservación de los documentos escritos, literarios o no. Y la contestación no es uniforme.

Subsistencia postmortal de sola el alma

En todos los tiempos, ya desde los más arcaicos, el hombre ha intentado tratar de ver y demostrar con su razón una verdad, que le inquietaba, dando razones y fundamento objetivo a su ansia de inmortalidad, entendida no sólo como supervivencia a través de los

2 *Ibidem,* 510-516; *idem., El agua y el aire, principios primordiales y primigenios del hombre y del mundo,* «Burgense», 3 (1962), 239-311.

hijos o por medio de la fama y de las obras, sino también como subsistencia postmortal de su espíritu. La inmortalidad del alma es una verdad al alcance de la luz de la razón y por ella descubierta antes de que fuera revelada. Así lo publica su presencia, con alcance de constante generalizada, en las religiones primitivas, en el chamanismo, en el zoroastrismo, en las religiones mistéricas del mundo helénico y minorasiático, en el orfismo, pitagorismo, maniqueísmo y en no pocos sistemas filosóficos, como el platonismo.

Algo del hombre cambia y algo permanece. Es una experiencia cotidiana, de la que el hombre tiene conciencia y que la ciencia confirma. Este fenómeno resulta, en parte, común a todos los vivientes, también a los irracionales, pero al mismo tiempo resalta su diferencia esencial. Sólo el hombre, en virtud de su racionalidad, es consciente de ese cambio y, a la vez, permanencia de algo suyo. El hombre trasciende, supera con diferencia esencial, a los animales por el pensamiento, por la libertad, por la técnica, por la alegría, por el habla.

Más aún, el hombre se trasciende a sí mismo en cuanto piensa, quiere, añora o proyecta. Propiamente la autotrascendencia del hombre consiste en que algo del hombre está como por encima de lo material de su ser, de su yo. El hombre se trasciende a sí mismo por sus obras, por su querer libre, por medio de la razón y de sus ideas inmateriales; se trasciende por su capacidad de conocer el ser en cuanto ser, despojado de toda materialidad al alcance de los sentidos, reducido y elevado a algo puramente inteligible, espiritualizado, al mismo tiempo que salta por encima del espacio y del tiempo.

El hombre se trasciende a sí mismo en el plano moral. La raíz del trascenderse a sí mismo, específico del

hombre, es su espíritu inmortal; el Espíritu purísimo, Dios, es su dirección y destino, pues sólo El es capaz de saciar sus ansias de verdad, bondad, belleza. Pero no pretendo enumerar los argumentos racionales en favor de la espiritualidad e inmortalidad del alma humana[3].

Subsistencia del alma personal. La inmortalidad del alma individual es lo primero que se le ofrece a la razón humana en atención a su misma naturaleza y a su ansia de supervivencia. Pero probablemente no fueron los argumentos filosóficos los que sirvieron de trampolín para que el hombre conociera racionalmente la inmortalidad de su espíritu. Al menos, los testimonios conservados van en otra dirección. Por una parte está la experiencia del sueño. «Es en el sueño», dice Jenofonte, «cuando el alma goza de una cierta penetración para el futuro; y es así sin duda, porque es en el sueño cuando es más libre (*Ciropedia,* 8, 7, 21).

Durante el sueño, el cuerpo yace, privado de la conciencia normal, casi como muerto, mientras que en sueños su espíritu contempla paisajes maravillosos, escenas beatificantes o terroríficas. Parece trasladarse a regiones desconocidas. Que el sueño es la experiencia de la vida más afín a la muerte, está al alcance del hombre de la calle y ha sido afirmado por numerosos poetas y pensadores, también antiguos, entre ellos, Homero, Platón, Aristóteles. Hasta en los sarcófagos las estatutas yacentes de los allí enterrados, más que muertos, son representados dormidos. En otra dirección,

3 El tema de la espiritualidad e inmortalidad del alma, desde un punto de vista racional, filosófico y teológico, puede verse ampliamente expuesto en mi estudio *El enigma del hombre. De la antropología a la religión,* EUNSA, Pamplona, 1978, 127-164, 221-249.

el hombre arcaico llegó a descubrir la inmortalidad, en cuanto subsistencia postmortal de sola el alma, por medio de las experiencias chamanísticas. Y en estos casos se trata ciertamente del alma personal, de cada individuo.

El chamanismo es un fenómeno religioso-cultural, existente todavía hoy en Siberia, que ha dejado huellas de su vigencia pasada sobre una amplísima zona, dilatada desde Escandinavia hasta Indonesia. La extensión de su existencia y su probable presencia en el arte rupestre, según queda indicado, muestran de modo evidente su remota antigüedad.

El chamán no está ni se siente poseído por un espíritu ajeno como la pitonisa de Delfos o los *mediums* en el espiritismo moderno. Al contrario de la posesión, la entrada en trance chamánico —se trate de un estado de disociación mental o de lo que fuere—, es libre, depende con frecuencia de la voluntad del chamán, el cual, una vez despertado o recobrada la consciencia normal, refiere los viajes de su alma. Esta, según sus descripciones, abandona el cuerpo y viaja por zonas lejanas, de ordinario por el mundo de los espíritus. Intermediario religioso entre el clan y los espíritus, el chamán es depositario de una sabiduría extraordinaria en tres vertientes: la adivinación, la poesía religiosa y la medicina mágica por efecto de los viajes y encuentros peculiares de su alma con los espíritus.

Probablemente los primeros documentos escritos, que nos hablan de la inmortalidad del alma, son los egipcios. Según el *Texto de las Pirámides* (año 2500-2300 a. C.), el alma del faraón, en forma de ave, asciende hasta la mansión celeste de los dioses. Antes de conseguir su propósito, que concluirá con la deificación del faraón, el alma supera algunas pruebas: paso de un lago en una nave, realización de todas las puri-

ficaciones rituales, respuesta acertada a un interrogatorio o juicio, etc. El *Libro de los muertos,* cuya primera versión se remonta al turbulento período entre el Imperio antiguo y el medio (2300-2000 a. C.) aplica, en sus líneas generales, la misma doctrina a cualquier clase de muerto: faraón, noble o súbdito, cortesano o agricultor.

Aunque Heródoto (2, 123) atribuye a los egipcios la doctrina de la transmigración de las almas, no es cierto que la admitiesen. La creencia más antigua era que el *ka,* espíritu o alma superior de cada hombre, se separaba del cuerpo y ascendía a las regiones celestes de felicidad, mientras que otra alma inferior, el *ba,* también individual, se quedaba junto al cadáver; aunque separada de él, lo necesitaba para subsistir. De ahí los ritos de la momificación, así como los alimentos, las armas, etc., que, reales o pintadas, se ponían junto a la momia.

En época posterior, aunque sus inicios son desconocidos, las religiones mistéricas afirman también la inmortalidad del alma. Los documentos conservados se remontan a varios siglos antes de Jesucristo, si bien el florecimiento de los misterios tiene lugar en los siglos inmediatamente anteriores y posteriores a su nacimiento. Un epitafio dedicado a la esposa de un sacerdote de la Magna Mater y de Atis *(Corpus Inscriptionum Latinarum,* 6, 13528) afirma la preexistencia del alma, la permanencia del cuerpo en el sepulcro y el retorno del alma a su lugar de origen. Según Porfirio (siglo III d. C.) el descenso y ascenso de las almas, o sea, su preexistencia y subsistencia, era también doctrina de los misterios mitraicos. En las lápidas funerarias es representada a veces por el rapto de Perséfona, protagonista de los misterios eleusinos.

Las pinturas e inscripciones de los hipogeos de los iniciados en los misterios de Sabacio representan al alma llevada al otro mundo, el juicio divino, su introducción entre los elegidos por el «ángel bueno», el convite con los bienaventurados, etc. Pero, dada la datación posterior a Jesucristo de estos hipogeos romanos y el sincretismo de estos misterios, no puede determinarse qué elementos son originarios ni cuáles se deben a influjo cristiano. La inmortalidad del alma de los iniciados en las religiones mistéricas es individual. En los testimonios conservados no se afirma la posibilidad de la realización de posteriores reencarnaciones. Más aún, en algunos textos queda explícitamente excluida, por ejemplo, en el diálogo de Isis con Horus.

El ascenso del alma va acompañado por una serie de obstáculos, cuya finalidad es purificatoria del alma misma. Esta catarsis o purificación postmortal suele ser obra de los cuatro elementos, representados a veces en los sarcófagos por figuras simbólicas: fuego (león), aire (cabeza en actitud evidente de soplar; también las deidades aéreas como Céfiro, Noto, Euro y Boreas, que soplan con una concha marina o sin ella); agua (pez, delfín, tritones). Naturalmente, estos símbolos pueden corresponder también a personas no iniciadas en los misterios, pero creyentes en la misma doctrina, si bien con algunas matizaciones diferenciales, por ejemplo, quienes aceptaban el dualismo antropológico y la transmigración de —al menos— algunas almas. Entre el asedio de los elementos asciende el alma, figurada de ordinario en forma de ave, de mariposa o humana vestida con un sencillo himation.

El dualismo filosófico (pitagorismo, platonismo, neoplatonismo) admite la inmortalidad del alma, pero desvirtuada en cuanto a la mayoría de ellas por su transmigración, negadora del alcance individual. A diferen-

cia del dualismo filosófico, el de las religiones iranias (zoroastrismo, zervanismo, los magos, el maniqueísmo) afirman la subsistencia de sola el alma individual como estado definitivo tras la muerte o, al menos, hasta el momento de la resurrección corporal.

La verdad de la inmortalidad del alma o de la subsistencia postmortal de sola el alma de cada persona desde el instante de la muerte hasta el instante de la resurrección al final de los tiempos, está contenida en la Sagrada Escritura (*Nuevo Testamento* y en algún libro tardío del *Antiguo,* como el de la Sabiduría), en la Tradición, así como en el Magisterio de la Iglesia; es dogma de fe. Desde siempre se ha creído en la Iglesia en la subsistencia del alma después de la muerte.

Pero, ya desde el siglo II, se dividieron en dos las opiniones acerca de la retribución de las almas de cuantos morían sin el martirio; respecto de las almas de los mártires, todos convenían en afirmar que recibían el premio junto a Dios inmediatamente después de su muerte martirial. Aunque pronto se impuso la doctrina de la inmediata retribución de todas las almas, esta cuestión no quedó definitivamente zanjada hasta la constitución *Benedictus Deus,* de Benedicto XII (año 1336). En ella se afirma como verdad definida, según se deduce no sólo de la palabra inicial *(definimus)* expresiva de la voluntad definitoria, sino, sobre todo, de su apelación a la suprema autoridad apostólica *(Auctoritate apostolica definimus),* que «las almas de todos los justos» gozan de la bienaventuranza «inmediatamente después de la muerte y de la purgación en el caso de que necesiten de ella, aun antes de reasumir sus cuerpos y del juicio universal, y también que las almas de los muertos en actual pecado mortal descienden al infierno desde el momento de su muerte... y que, no obstante, todos los hombres comparecerán

con sus cuerpos en el día del juicio ante el tribunal de Cristo para rendir cuentas de sus acciones» (Denz-Schon, 1000 y ss.).

Por tanto, se afirma con categoría de verdad dogmática definida la retribución de las almas inmediatamente después de la muerte, en la doble modalidad de premio-castigo, así como la subsistencia de sola el alma entre la escatología individual (momento de la muerte) y la colectiva a partir de la resurrección corporal, que tendrá lugar el día del «juicio universal».

Tanto la liturgia, *lex orandi* de la Iglesia por el descanso de las «almas de los difuntos», que es también *lex credendi,* como el *sensus fidei* del pueblo fiel, afirman la subsistencia postmortal de las almas hasta la parusía. Y esto a lo largo de la existencia bimilenaria de la Iglesia, excluidas las esporádicas excepciones que, como en otros contextos, han servido para confirmar la regla o creencia general mediante su condena en el pasado (concilio Lateranense V, año 1513), y también en el presente. Recuérdese el «Credo del pueblo de Dios», promulgado por Pablo VI el 22 de febrero de 1967: «Creemos que las almas de todos los que mueren en gracia de Cristo —tanto las que todavía deben ser purificadas con el fuego del Purgatorio como las que son recibidas en el Paraíso inmediatamente después de su separación del cuerpo, como el Buen Ladrón— constituyen el pueblo de Dios tras la muerte, la cual será destruida totalmente el día de la resurrección, en el que estas almas se unirán con sus cuerpos.» Y en su alocución de 2-11-1977 recalca: «... nuestra fe nos garantiza la resurrección de los muertos... ¡El alma humana es inmortal!, sobrevive aun separada del cuerpo del que ha sido forma viviente... ¡El juicio de Dios!... Sabemos que una acción nuestra buena y benéfica puede resultar provechosa para nuestros difun-

tos, según el cómputo misterioso de los merecimientos ante Dios. Esta es la enseñanza de la Iglesia referente a los sufragios, una enseñanza bien consoladora. La "Comunión de los Santos" puede seguir actuando aún a través del cosmos extraterreno; podemos ofrecer oraciones, limosnas, penitencia, obras buenas aplicables a nuestros difuntos.» Recuérdese también la exposición completa de la «Carta sobre algunas cuestiones referente sa la escatología» de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (17-5-1979).

La escatología islámica establece el juicio particular, llamado «interrogatorio de la sepultura», efectuado por dos ángeles (Munkar y Nakir), el premio y castigo de las almas inmortales, la resurrección y el juicio final, oral, hecho por Alah en persona. Evidentemente, esta doctrina islámica, en líneas generales, es un préstamo tomado del cristianismo y recubierta en cuanto a los detalles con una ornamentación barroca, fruto de la fantasía oriental.

Subsistencia postmortal del alma común a varias personas: la metempsícosis o reencarnación de las almas. Esta doctrina filosófico-religiosa afirma el paso de una misma alma humana a través de varios seres humanos e incluso de animales y plantas; es común a todas las religiones de origen indio: hinduismo, budismo, jinismo, así como al taoísmo chino; en éste carece de interés especial el devenir individual, pues consideran al hombre compuesto de diferentes «almas». Dada la difusión de estas religiones en Asia, puede afirmarse que la reencarnación de las almas es admitida por la mayoría de los asiáticos.

El fundamento de esta doctrina radica en la necesidad de purificación total antes de llegar a la unión, de ordinario panteísta, con la divinidad. Según queda ex-

puesto en los capítulos VI y IX del primer volumen, la reencarnación es resultado del *karma* o acumulación de méritos y deméritos, efecto de la bondad o malicia de las acciones y actitudes de cada persona a lo largo de la vida; es una especie de ley inercial y de justicia inmanente, que actúa con eficacia casi mecánica. Por ella cada acto lleva su recompensa o su castigo como el fruto la semilla. Y esto al margen de la divinidad, exceptuadas algunas escuelas «devocionales» *(bhakti)*, que le conceden poder sobre la ley del *karma* y admiten su intervención en la mecánica cósmica de esta ley. Por tanto, la inmortalidad del alma individual, personal, es suplantada por la subsistencia postmortal de almas que han vivificado un número, más o menos elevado, de cuerpos humanos e incluso de animales. Esta inmortalidad de las almas no individuales vale solamente para las que consigan la unión con la divinidad antes de finalizar cada ciclo cósmico. (Téngase en cuenta que la subsistencia de esas almas queda como diluida en lo Todo, en lo Absoluto, por obra del panteísmo en unos casos y para el budismo en el nirvana de rasgos muy imprecisos.)

El orfismo, el pitagorismo, el platonismo y, en general, todos los restantes sistemas filosóficos o religiosos de signo dualista, ya expuestos en otro capítulo, admiten todos la subsistencia de sola el alma después de la muerte, una vez purificada de todos los miasmas recibidos por contagio durante su existencia terrena y rotas del todo las ligaduras que la tenían aprisionada en la «cárcel» y «sepultura» corporal. Pero se trata de la inmortalidad del alma no individual, sino común a varios cuerpos por obra de su transmigración, concebida como recurso purificatorio que conduce, poco a poco, al alma a la contemplación de la Verdad, de la Bondad y de la Belleza. Según veremos, no todas las

almas están sometidas a la transmigración, sino sólo las responsables de faltas que puedan ser reparadas.

Subsistencia etérea de todo el yo

Homero no dice que el hombre se componga de «cuerpo-alma» ni podía decirlo. Carece de los conceptos de cuerpo y alma en el sentido en que ahora los tomamos. Tampoco conoce un elemento central y organizador de todo el conjunto humano ni concibe el alma como «primer motor» antropológico al estilo aristotélico. Según Homero, el hombre consta de elementos estática («miembros») y dinámicamente («articulaciones») considerados, de «forma, estatura, apariencia», de «piel», de «inteligencia», de «ánimo», de «fuerza, coraje», «corazón», etc., pero cada uno con consistencia propia y, de alguna manera, totalizadora. Son puntos de vista, que terminan en la misma realidad y concepción, en su cuerpo y en su alma. Esta pluralidad, tanto en la vertiente somática como en la psíquica, caracteriza la antropología homérica y también la de otros pueblos «sin escritura», así como en parte el taoísmo chino [4].

Tal concepción del hombre repercute inmediatamente en las creencias sobre el más allá de la muerte. Es imposible que subsista sola el alma, mientras el cuerpo se corrompe y aniquila en el sepulcro o fuera de él. Pero no todo termina con la muerte. Algo humano «se separa» del cadáver, «parte, sale», del ser vivo y del mundo visible, sobrevive tras la muerte. Es una *imagen* nebulosa de lo que fue el hombre en su vida terrena, una especie de «doble» de su figura y apariencias como un umbrátil reflejo de su yo precedente, ya

4 *Ibidem,* 105-126; *idem., Antropologías y teologías,* EUNSA, Pamplona, 1976, 80-115, 301 y ss.

sin vitalidad ni energía, materia nebulosa, menos densa que la corporal, proyección aérea del individuo.

Si la fatiga, el sueño y los desmayos son descritos como debilitamientos de la fuerza de la vida en los escritos homéricos, la muerte significa un paso más en esa pérdida de conciencia y vitalidad; es como un desmayo del que no se vuelve en sí, como un sueño del que no se despierta, supervivencia lánguida sin consistencia ni ilusión, desprovista de felicidad y atractivo. De ahí que nadie quiera descender al Sheol ni al Hades (griegos), ni al Orco (romanos), ni al Yama de los Vedas (vedismo-hinduismo). Ninguna ilusión puede causar el descenso definitivo al lugar de los muertos, mansión lóbrega, oscura, sin alegría, situada en las entrañas de la tierra.

Los pueblos semitas, los asirios, babilonios, fenicios, etc., tienen creencias muy similares a éstas.

Existencia resucitada

La subsistencia del alma, tanto individual como común a varios cuerpos, es de ordinario el estado definitivo en el más allá de la muerte. Pero en el zoroastrismo se vislumbra una luz más intensa, la de la resurrección, que llegará a los fulgores del cénit con el cristianismo. De acuerdo con la pedagogía de la revelación divina, Dios facilitó así la admisión de una verdad quicial. Es la misma pedagogía que hizo posible la cerencia en un solo Dios (monoteísmo) o en la inmortalidad del alma por la luz de la razón, aunque éstas sean dos verdades quiciales en la doctrina revelada.

La creencia en la resurrección de los cuerpos vivificados por el espíritu, en un estado especial, aparece en el judaísmo en torno a la encarnación de Jesucristo. Al parecer, no surgió entre los intelectuales del judaís-

mo oficial, palestinense, sino en los ambientes populares, entre la gente piadosa de la diáspora, de ahí que sea recogida en los libros deuterocanónicos de origen extrapalestinense y difundida por medio de los escritos apócrifos, como *Libros de Henoch* (siglo II a. C.), *Testamento de los Patriarcas* (siglo II a. C.), el *Cuarto libro de Esdras* (siglo I d. C.) En los libros canónicos es formulada de modo categórico en el segundo libro de los Macabeos [5]. El libro de Daniel distingue expresamente la «resurrección de unos para la vida eterna y de otros para eterna vergüenza y confusión *(Dan* 12, 2 y ss.)

Los escritos del Nuevo Testamento ponen la resurrección de los hombres al final de los tiempos en conexión con la del Dios-Hombre, Jesucristo, hecho histórico ya acaecido, fundamental en la historia de la humanidad (1 *Cor* cap. 15, etc.). Más aún, nos configura a El: «A los que conoció, los predestinó a la conformidad con la imagen de su Hijo» *(Rom* 8, 29), incluso en cuanto al cuerpo: «El cual transfigurará nuestro cuerpo mortal conformándolo a su cuerpo glorioso», resucitado*(Phil* 3, 20).

Los datos, que se deducen de las apariciones de Jesucristo resucitado, llevan a la conclusión de que su cuerpo es igual y, a la vez, diferente del mortal, del crucificado. Cristo resucitado come, es tangible, camina, como antes de la resurrección, pero se hace visible e invisible instantáneamente, entra en locales cerrados; en definitiva, realiza acciones imposibles para un cuerpo no resucitado. A la misma conclusión nos lleva la enseñanza de los libros inspirados acerca de nuestra resurrección. San Pablo compara el cuerpo enterrado, metido en la sepultura, con una semilla, sembrada en

5 2 Mach 7, 9, 11, 23; 12, 43 y ss.; 14, 46.

el surco, metida también en el seno de la tierra; transcurrido el tiempo necesario, brotará y resurgirá no en su forma de simiente o grano, por ejemplo, de trigo, sino transformada en tallo y espiga, cuajada de granos (1 *Cor* 15, 37). Y, acerca del nuevo modo de existencia, el mismo Cristo afirma: «Cuando resuciten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dados en matrimonio. Ya no pueden morir. Serán como ángeles de Dios» (*Mc* 12, 25). Nos afirma «serán ángeles», es decir, «espíritus puros», sino «como ángeles», o sea, no estarán sometidos a los condicionamientos del cuerpo terreno, en concreto a las consecuencias de la ley judía del levirato ni a las exigencias de la procreación ni a la mortalidad.

El cuerpo resucitado no es presentado ni como una nueva creación —algo totalmente otro— ni como una simple reanimación o reviviscencia del cadáver, cual ocurre en los casos de Lázaro, del hijo de la viuda de Naim o de la hija de Jairo. Jesucristo y cada muerto desde la parusía, «una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más; la muerte ya no tiene dominio sobre él» (*Rom* 6, 9). Entran en una nueva forma de existencia, que desborda el alcance de nuestra razón, aunque esté iluminada por la fe, y, por lo mismo, es inexpresable de modo adecuado con palabras del actual lenguaje humano. Solamente podremos captarlo por «la luz de la gloria», específica de la visión beatífica en el más allá de la muerte.

Naturaleza de la vida en el más allá de la muerte

Brahmanismo-hinduismo, budismo, jinismo

Al hablar del budismo, expuse la naturaleza del nirvana, destino definitivo de las almas, una vez purifi-

cadas de todos los deméritos. Respecto del hinduismo quedó clara su orientación panteísta y la consiguiente fusión de las almas con lo Absoluto, con Brahmán, así como su disolución en él como la sal en el agua, como las corrientes fluviales en el mar, etc.

Pero es natural que las creencias de una religión como la hinduista, testimoniada doce milenios antes de Cristo, sea compleja y ofrezca matizaciones variadas, muchas veces confusas. El viaje al cielo, el puente que une la tierra con el cielo, los dos perros guardianes de la entrada en ese puente, el interrogatorio o juicio del alma, son motivos comunes al Irán y a la India arcaica *(Rig Veda)*. Probablemente tuvieron vigencia religiosa ya en el período de la unidad indoirania, una de las ramas desgajadas del gran árbol indoeuropeo. La mansión subterránea, llamada Yama, nombre al mismo tiempo de quien en ella reina —caso igual al Hades de los griegos—, estaba reservada para los pecadores de cualquier clase. Es una mansión, denominada también «sin sol», ocupada por las tinieblas ciegas y cegaen prosa de los Vedas, hechos a partir del año 1.000 antes de C. (el *Satapatha)*, figuran va descripciones de los tormentos de las almas durante su estancia en el doras. A partir de uno de los *Brahmana,* comentarios de cualquier clase. Es una mansión, denominada tam-Yama, en las entrañas de la tierra. Con el tiempo, la dramatización de las descripciones de los veintiún infiernos va adquiriendo un ritmo *in crescendo* asombroso: los pecadores o condenados son devorados por fieras y serpientes, aserrados, quemados con fuego sádicamente atizado, torturados en recipientes metálicos o pétreos a golpes de mazos de hierro, etc. Estas torturas terminan, cuando pasan a experimentar las angustias inherentes a las sucesivas reencarnaciones en cuerpo de hombres y de animales.

En abierto contraste con el Yama en las entrañas de la tierra está el paraíso celeste. Las epopeyas sagradas de los hindúes: el *Mahabharata,* el *Damayana* y los *Puranas* se detienen sobre todo en la descripción de los cinco cielos, correspondientes a los cinco dioses, es decir, en orden ascendente: el cielo de Indra, poblado de músicos y de bailarinas; el de Siva y su familia; el de Visnú, de oro macizo y lleno de lagos, estanques, etc., cubiertos de loto; el de Krisna, con sus bailarinas y devotos; el de Brahma, con ninfas celestes al servicio de las almas. Y por doquier palacios de oro y piedras preciosas, jardines paradisíacos, música, cantos, danzas de las más bellas jóvenes.

En los *Brahmanas* termina todo con la «segunda muerte», que de acuerdo con la noción del *karma* concluyó por identificarse con el retorno a la tierra para iniciar una nueva serie de reencarnaciones. Según los *Upanisades,* el alma de los muertos recorre «el camino de los espíritus» o lunar. Llegados a la luna, tras un interrogatorio de signo iniciático, las almas que no aciertan con la respuesta exacta caen a la tierra, reencarnándose de nuevo. «Las que saben» o aciertan inician «el camino de los dioses» o solar. Uno de los Upanisades (*Kausitaki* 1, 2-7) añade que a través del «mundo de los dioses» las almas llegan al de Brahmán. Allí son sometidos a diferentes pruebas iniciáticas. Por fin, el mismo Absoluto, Brahmán, les pregunta a cada una: «¿Quién eres tú?» A la que responde: «Yo soy lo que tú eres; yo soy tú» le hace la última pregunta: «¿Quién soy yo?» El alma debe contestar: «¡La Verdad!» Entonces Brahmán sentencia: «Mis dominios son, desde ahora, los tuyos».

En resumen, tras la muerte, las almas tienen tres posibilidades: *a)* el retorno a la tierra o, lo que es lo mismo, una nueva serie de reencarnaciones; es el des-

tino de la mayoría. *b)* La permanencia junto a los dioses en una existencia paradisíaca, concebida como una proyección idealizada de la vida en la tierra. Pero este paraíso es provisional. Después de cierto tiempo, las almas se ven obligadas a retornar a la tierra y a reencarnarse. *c)* La fusión e identificación plena entre el «tú» de ella y el «Yo», «la Verdad», es decir, con Brahmán. Por consiguiente, sólo se verá libre de la reencarnación, alcanzando la identificación postmortal con lo Absoluto, con Brahmán, el alma que consiga superar las pruebas de los distintos estadios y acierten con las respuestas a las preguntas formuladas por Brahmán mismo, en el fondo porque ya antes vivían la realidad de la inmanencia panteísta de la fusión con Brahmán.

Dualismo religioso-filosófico

Consecuente con la ruptura entre el cuerpo y el alma antes de su unión (preexistencia de sola el alma) y durante la misma (coexistencia, no convivencia ni unificación psicosomática), la escatología del dualismo —exceptuado el iranio (zoroastrismo, zervanismo, etc.— separa para siempre el cuerpo del alma. Cada uno retorna a su lugar de origen: el cuerpo a la tierra desintegrándose, y el alma a las regiones etéreas, celestes.

El alma humana, según una constante de la antigüedad griega, está en íntima relación y parentesco con el éter, encargado de recibirla después de su separación del cuerpo. Más aún, para cuantos conciben el mundo como un animal viviente, el éter participa de la naturaleza anímica; no sólo es un hálito que todo lo envuelve y vivifica, sino el mismo espíritu universal, alma del universo. Para los defensores de esta teoría (Diógenes de Apolonia, Eurípides, los estoicos), el es-

píritu humano, igual al espíritu cósmico, es como una parte suya desprendida para animar el cuerpo. Tras la muerte retorna a él.

La creencia popular —en algunos de sus sectores—, difundida en su tiempo según Platón (siglo V-IV a. C.) no vacilaba en admitir que el aliento, espíritu vital, del que agoniza era recibido por el viento y, dispersado, establecía su morada ultraterrena allá en la región etérea. Según la creencia popular y filosófica de los primeros siglos antes y después de Jesucristo, las almas no se esfumaban, cuando salían de su mansión corporal como supone la opinión vulgar del tiempo platónico. Al contrario, una vez llegadas a la atmósfera homogénea a su constitución, pervivían allí indefinidamente (polvillo solar de los pitagóricos) o, según los estoicos, se extinguían en cuanto substancias independientes en la hora de la conflagración final de cada ciclo cósmico. En ese momento se unían a su principio, el Eter (panteísmo total) y en él se diluían.

El cuerpo no cuenta para el dualismo antropológico, a no ser como estorbo. Precisamente el cuerpo, la materia, contagia al alma como el recipiente altera el sabor del líquido vertido en él, si no está limpio. El grado de contagio no es igual en todas las almas. De ahí la necesidad de un juicio para discernir su destino. Sin embargo, la sentencia de este juicio individual no es del todo consecuente con el dualismo, pues los dos extremos: premio - castigo, felicidad - desgracia, suelen estar enlazados por una o más soluciones intermedias. Pero los extremos son siempre antagónicos hasta por su ubicación: regiones siderales, celestes (premio) y entrañas de la tierra (castigo).

El juicio, según la descripción del mito final del *Fedón* platónico, divide las almas en cinco grupos. En el extremo del bien, las de quienes «han vivido santa-

mente» con sus dos secciones, de las cuales la mejor está integrada por los verdaderamente sabios, por los filósofos. En la zona de la malicia se hallan las de los autores de crímenes inexpiables. Por fin, en la intermedia, las responsables de faltas que admiten la posibilidad de ser reparadas y aquéllas cuya conducta es un amasijo relativamente proporcionado de obras buenas y malas. Los dos extremos reciben una sanción inmediata. Las almas de los filósofos, únicas totalmente desmaterializadas, adquieren una «vida sin cuerpo», feliz, mientras que las de los condenados por crímenes inexpiables caen precipitadas en el Tártaro, del cual no pueden salir, según la escatología del *Fedón,* si bien en el *Fedro* no hay castigos eternos. Las restantes, antes de reencarnarse, deben permanecer en el lago Aquerusia, lugar de purificación.

En las religiones mistéricas

Los iniciados en los misterios aspiran a conseguir la asimilación a la divinidad. Por medio de los distintos grados de iniciación, de los recursos purificatorios y de asemejación, etc., tratan de alcanzar la apropiación del drama de la muerte-resurgimiento del respectivo joven dios mistérico (elemento mítico) en sintonía con el ciclo anual de la naturaleza: muerte invernal - despertar primaveral (elemento cósmico) por medio de la reirealización de un rito invariable y periódicamente reiterado, origen de cada misterio (elemento cúltico-ritual). Así se consigue la salvación y la felicidad definitivas en la transmuerte, expresada en el culto de Atis-Cibeles por la fórmula: «Alegraos, ¡iniciados!, vuestro dios está a salvo; también a vosotros se os concederá ayuda en la aflicción (muerte)». Esta salvación es ultramundana, pero en el más acá de la muerte

brinda el gozo al iniciado como un anticipo. La alusión a la dicha y gozo de los iniciados es como una constante en los autores, no muchos, que hablan de los misterios, aunque ninguno revela ningún dato más, pues tenía plena vigencia la ley del arcano. Pueden verse sus textos en el volumen tercero de esta obra (capítulo II), donde se hallarán las descripciones del premio y del castigo ultramundanos.

Supervivencia del yo etéreo, sin pena ni gloria en las entrañas de la tierra

Los textos religiosos y literarios que sostienen la subsistencia etérea de todo el yo, a los que ya he aludido, les conceden siempre una mansión subterránea, lóbrega, región de la oscuridad y del olvido; en ella las «sombras», imágenes umbrátiles de lo que fueron durante su vida terrestre, reproducen su estatura, su apariencia y hasta el modo de mirar, pero sin consistencia, de condición nebulosa, desvaída, ectoplasmática. Allí perviven sin pena ni gloria en el sentido pleno de esta fórmula y sin posibilidad ordinaria de retorno a la superficie terrestre, al país de los vivos. La realidad coincide siempre, si bien en cada pueblo o lengua recibe un nombre distinto: Hades (griegos), Orco (romanos), Sheol (hebreos), Kigallu (sumerios), Arallu (babilonios).

La vida en la mansión subterránea es sombría. Las pálidas sombras son incapaces de sentir alegría ni tristeza. Esta supervivencia umbrátil, amorfa y aburrida justifica la declaración de Aquiles: «No intentes consolarme, ilustre Ulises. Habría preferido ser labrador y servir a otro señor, a un hombre indigente con poco caudal para mantenerse, a reinar sobre todos los muertos» (*Odisea* 11, 488-491). Nada de extraño tiene que

el poeta latino Enio (siglos III-II a. C.) presente, según Lucrecio —siglo I a. C.— (1, 123-126), a Homero llorando por las condiciones de los muertos: «espectros de extraña palidez».

Esta supervivencia en forma «de sombra» es común a todos los mortales después de la muerte. De ahí que en el período arcaico de los griegos, romanos, sumerios, acadios, etc., no exista la creencia en el juicio discernidor de la bondad o malicia de los muertos ni un estado de premio o castigo en el más allá de los muertos. Así, la bifurcación y antítesis de los muertos está ausente de los poemas homéricos, pero presente en la *Eneida* virgiliana, por fijarnos en dos poemas épicos separados por el transcurso de unos ocho siglos, aunque en Virgilio hay influencias pitagóricas y probablemente también neoplatónicas.

Como son pueblos de religión étnico-política (vol. I, capítulo V), la mansión subterránea colectiva acogía a los del mismo pueblo o raza: el Hades, a los griegos; el Orco, a los romanos, etc. La creencia en una mansión subterránea en estas religiones, que además son celestes (vol. I, capítulo IV), probablemente se debe a que, por efecto de su sentido localista del más allá, concebían a la divinidad, a los «Inmortales», viviendo en las alturas (dios altísimo, celeste con su séquito de dioses y diosas). Por el contrario, los hombres, «hechos de barro», eran «terrenos» hasta por su misma etimología, vivían sobre la superficie de la tierra y tras la muerte residían en sus profundidades. De esta forma resalta la trascendencia de los dioses, verdad quicial en esta constante religiosa, y su distanciamiento definitivo respecto de los mortales.

En los poemas homéricos solamente los héroes o los emparentados con los dioses (Heracles-Hércules, Harmonia, Cadmo), como excepción y en atención a su

rango sobrehumano, no propiamente mortal, pueden arribar a un lugar de bienaventuranza, a los Campos Elísios. Para Homero, no hay más que una verdadera supervivencia e inmortalidad, la disfrutada por los Inmortales, designación definitoria de los dioses, y por los asociados a ellos (semidioses, héroes). En el más allá de la muerte, no hay felicidad ni dicha. Pero lo humano superviviente carece asimismo de torturas y castigos más o menos dantescos.

Homero, en el libro once de la *Odisea* describe los castigos de algunos personajes: Ticio, cuyo «hígado era devorado por los buitres, uno a cada lado, sin que fuera capaz de rechazarlos con las manos»; Tántalo, «de pie, en medio de un lago..., tenía sed, pero no conseguía tomar agua y beber, pues cuantas veces se bajaba con intención de beber, otras tantas decrecía el agua absorbida por la tierra»; Sísifo, condenado a subir «una enorme piedra» empujándola, pero «cuando ya le faltaba poco para doblar la cima, por obra de una fuerza poderosa la piedra caía rodando a la llanura...». Son los castigos ya clásicos en la mitología grecorromana y en la literatura romance. Pero de nuevo nos topamos con seres que no son hombres ordinarios, simplemente mortales. Se trata siempre de semidioses o de héroes, figuras míticas, que además fueron castigados antes de morir, no después de la muerte, y siempre por haber insultado u ofendido directa y personalmente a los dioses. En los documentos antiguos, el Tártaro nunca es propiamente un lugar de castigo de los hombres malos, aunque sus moradores —al menos algunos— sean malos.

Naturalmente, esta carencia de premio o de castigo en el más allá de la muerte excluye la necesidad de un juicio, que determine el destino feliz o desgraciado de los muertos. Si en la mansión común a los mortales

Minos juzga, el objeto de sus sentencias —antes del dualismo platónico— no es el pasado, las buenas o malas acciones realizadas durante la vida terrena, sino las discusiones y pleitos surgidos entre las pálidas sombras, el presente subterráneo. Minos, como los restantes espectros, prolonga bajo la tierra el sistema de vida, que tuvo sobre la tierra. La vida y las actividades en el más allá de la muerte es como la proyección borrosa, difuminada, de la del más acá.

En el zoroastrismo

Zarathustra o Zoroastro nunca habla del alma ni de la *fravasi,* preexistente a su unión con el cuerpo. En cambio en el Awesta reciente, en un poema dedicado a ella, se habla ya de la *fravasi* de los hombres aún no nacidos. La *fravasi,* espíritu protector, terminó por designar una especie de doble de cada hombre e incluso de las deidades.

Según el Awesta reciente (de época posterior a los *gathas,* «canto» o Awesta antiguo, contemporáneo de Zarathustra, siglo VI a. C.), el alma permanece tres días en el lugar donde muere el hombre, incluso después de haber enterrado el cadáver. Y allí acuden los zoroastristas para hacer ante ella una reverencia profunda, reservada para la divinidad. Tres veces al día se le ofrecen alimentos. Si no se cumplen las ceremonias estatuidas, el alma —sobre todo la de los mentirosos— padece terribles remordimientos de conciencia.

Concluido este plazo, el alma tiene que atravesar el puente Cinvat, acosada por las potencias malignas de Ahriman y de sus secuaces, para someterse al juicio ante tres jueces: Mitra, Sraosa y Rasnu, de evidente paralelismo con Minos, Eaco y Radamante de la mitología griega y, por lo mismo, probablemente de origen

prehelénico. El juicio tiene en cuenta los pensamientos, las palabras y las obras. Su descripción recurre a diferentes comparaciones y metáforas, por ejemplo, el paso del mismo puente Cinvat con vibraciones y movimientos, capaces de precipitar a las almas impías en el reino del Mal (Ahriman); una especie de ordalía mediante el fuego; una señal en la mano; la lectura del libro donde están registradas las buenas y malas acciones; el peso de las almas en una balanza de dos platillos, imagen que pasó al cristianismo, sobre todo al arte románico, etc.

El juicio divide a las almas en tres grupos:

a) El de los buenos, cumplidores de los mandamientos de Ahura Mazda, que van a un paraíso celeste de permanente felicidad.

b) El de los malos, seguidores de Ahriman, cuyo destino es el abismo del infierno, tenebroso, hediondo. En él hay almas, cuyas lenguas son continuamente mordidas y devoradas por serpientes (almas de los embusteros y calumniadores), mujeres obligadas a poner sus senos en parrillas rusientes para dejarlos asar (madres, que han negado la leche a sus hijos y se la han dado a los ajenos por lucro), hombres, colgados de una pierna, a los cuales han extraído los ojos y cortado la lengua, mientras desgarran su cuerpo con una horca de cobre y a quienes les metían un clavo de hierro en la cabeza (jueces que por soborno han dictado sentencias injustas), etc. Son figuraciones antropomórficas de las almas por exigencias del arte.

c) Si el peso de las buenas y malas acciones queda equilibrado, el alma va a un lugar intermedio, donde es posible la purificación. Pero este tercer destino, contrario al dualismo, solamente figura en un pasaje de difícil interpretación.

El Awesta reciente, no el antiguo, afirma de modo categórico, aunque en pocos testimonios, la resurrección corporal. Como puede suponerse, esta doctrina no encaja en una concepción dualista del hombre y, de hecho, no figura en ningún otro dualismo tanto de signo religioso como filosófico. No hay modo de explicar esta anomalía, pero ahí está. Además, fuentes griegas del siglo IV a. C. informan de la existencia de la creencia en la resurrección de los cuerpos entre los persas.

Esta va unida siempre al triunfo definitivo del Principio del bien (Ahura Mazda) sobre el Principio del mal y a la consiguiente restauración del universo. Se producirá tras una «conflagración» mundial, «ordalía» cósmica, en la cual el fuego actúa como instrumento de la justicia divina, pero no para el discernimiento de la inocencia o de la culpa, sino como castigo y, al mismo tiempo, como recurso purificatorio y de renovación.

El juicio final, siguiente a la resurrección, así como en gran parte la restauración cósmica, aparecen sólo en la literatura pehlevi, que es posterior a Jesucristo y probablemente recoge influencias del cristianismo.

El islamismo

Los estados o formas de vida en el más allá de la muerte de la escatología musulmana coinciden esencialmente con la cristiana por influjo de la Biblia en la vida y doctrina de Mahoma. Por eso, establece una salvación y condenación eternas con simétrica correspondencia de la doble pena (dolor de la separación de Dios-Alah y tormentos) y del doble premio (contemplación de Alah y placeres sensibles). Habla también del purgatorio y del limbo. Este queda reservado para

los locos y para los niños de los infieles. Las diferencias más notables se refieren a la colocación —en el purgatorio— de reos de pecados mortales en el supuesto de que la muerte repentina impidiera su perdón, así como a la presencia de placeres, hasta de los más groseros, en el cielo.

Entre el cristianismo y el islamismo media además otra diferencia notable respecto de esta materia, precisamente en cuanto a la descripción del premio y del castigo. Frente a la asepsia imaginativa de la escatología bíblica, enunciado escueto de la verdad, exceptuados algunos rasgos del infierno, la imaginación oriental de los musulmanes crea y pormenoriza de modo insospechado los premios y, sobre todo, los castigos en imágenes de plasticidad inolvidable (*Corán,* azora 56, 11-40, etc.). La semejanza doctrinal de las dos escatologías, obra del influjo cristiano, y la superioridad plástica de la islámica justifica su influencia en los artistas (especialmente románicos, y en la literatura, como en la *Divina comedia* de Dante) cristianos a la hora de describir poéticamente o de representar en piedra de los capiteles o de los tímpanos las escenas del más allá de la muerte [6].

El cristianismo

La doctrina de la fe cristiana descansa, aunque con apoyo desigual, en las siguientes verdades: *a)* el juicio particular en el instante de la muerte; *b)* la subsistencia de sola el alma desde la muerte hasta la parusía o venida gloriosa de Cristo y existencia resucitada de toda la persona (cuerpo-alma) a partir de la parusía,

6 f. M. Guerra, *Simbología románica. El cristianismo y las religiones no cristianas en el arte románico,* Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978, núms. 367-410.

que conlleva el juicio final; *c)* hay que añadir los cuatro puntos cardinales de los posibles estados, tanto de las almas como del yo resucitado: salvación y condenación eternas, proceso de purificación en el purgatorio y limbo.

En el cristianismo. si prescindimos de las representaciones populares, plásticas y literarias, del tipo de la *Divina comedia* de Dante, o los *Sueños* (prólogo del *Mundo por dentro)* de Quevedo, por exigencias de la figuración sensible, en sí más que lugares donde se está: cielo, infierno, etc., son modos de estar o de ser eternamente feliz o desgraciado.

La subsistencia postmortal no es la existencia, propia de la materia, aunque sea viva e incluso con vida humana (tiempo cronológico, psicológico), pero tampoco se identifica con la eternidad divina, puntual y atemporal. El *Nunc* o «Ahora» eterno de Dios es como el punto o centro de un círculo, inmutable e idéntico a sí mismo, equidistante, trascendente e igualmente inmanente a todos y cada uno de los puntos sucesivos, diferenciados, que constituyen la línea circunferencial. La supresión de toda duración en la existencia de cualquier creatura, por muy espiritual que sea (tanto en los espíritus puros [ángeles] como si se trata del alma desencarnada o de la persona resucitada) entrañaría la desaparición de la frontera infranqueable que separa al Creador, a Dios, de la creatura; ésta sería Dios. El alma, durante su existencia postmortal, hasta la resurrección como el hombre resucitado, tienen una duración sucesiva de actos: adoración, gozo en Dios, etc., muy difícil, por no decir imposible, de comprender y, más aún, de expresar.

En el caso de los condenados, la Doctrina de la Fe nos enseña que, además de la pena de sentido, padecerán la de daño. Esta es sin duda la más dolorosa;

consiste en la frustración del destino humano, percibida y sentida sin paliativo alguno, al verse el alma separada de Dios para siempre. Ciertamente para el náufrago apenas cuentan los padecimientos físicos; lo que de veras le hace sufrir es el verse juguete del oleaje e incapaz de arribar a tierra firme. El infierno es la fijación eterna de la frustración, del hastío, de la soledad, de la desesperación y del odio a Dios, fin del hombre y su única verdadera felicidad, junto con el cúmulo de todos los males. El pecador, hombre libre, permanece con fijación eterna en la decisión final de su vida.

Si el infierno es la vivencia de la repulsa divina, plenitud del pecado, el cielo —al contrario— es la plenificación del amor divino, la plenitud de la unión con Dios. La vida gloriosa de las almas bienaventuradas y —a partir de la parusía— de los muertos resucitados, consiste en la contemplación directa, visión inmediata, de Dios sin el velamiento de la fe. Esta doctrina, que es dogma de fe (concilio de Florencia), aparece ya con evidencia meridiana, cuando S. Pablo contrapone el «ver por un espejo confusamente ahora», durante la existencia terrena, y el «veremos cara a cara entonces» tras la muerte (1 *Cor* 13, 11 y ss).

Será la vivencia máxima de la vida sobrenatural de la gracia, conformación con Cristo que alcanza la totalidad posible, también en cuanto al cuerpo glorioso después de la resurrección. La precisión acerca de la felicidad mediante la contemplación no está al alcance de nuestro conocimiento por medio de la razón, ni siquiera iluminada por la fe. San Pablo, que («si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, tampoco lo sé») lo había experimentado antes de morir, testimonia su inefabilidad: «ni ojo vio ni oído oyó ni a mente humana puede ocurrírsele lo que Dios tiene preparado para cuantos lo aman» (1 *Cor* 2, 9).

XII.

Concepción ultramundana e intramundana de la vida

La muerte es el punto quicial de la vida humana, que se divide en antes y después de ella. Y esto es así tanto si sobre ese quicio descansa una puerta que se abre a una luz nueva, a una vida transfigurada al finalizar la existencia terrestre, como si se cierra con la oscuridad de la nada y el vacío tras de sí según las opiniones de algunos. El más allá y el más acá de la muerte son como los dos polos de un campo magnético, que, en un sentido o en otro, con eficacia dispar, atraen las aspiraciones de los hombres de todos los tiempos.

Aspiraciones intramundanas

La mentalidad antigua nos ofrece el espectáculo, actuante también en otras épocas, de dos concepciones contrapuestas. La primera coloca el centro de gravedad de la existencia humana en el más acá de la muerte. El más allá, o *a)* no se admite, o *b)*, es como una pálida proyección de la vida terrestre sobre lo humano superviviente en las entrañas de la tierra. Este talante intramundano corresponde, en su primera modalidad,

al ateísmo, del cual ya hemos hablado; en la segunda, se refiere a las religiones étnico-políticas, al menos en su concepción originaria.

Intramundanismo de signo religioso

El más acá de la muerte: centro de la existencia humana. Algo del hombre «se separa» del cadáver o, mejor, «parte, sale», del ser vivo y del mundo visible. Ese algo sobrevive en las entrañas de la tierra, en el Hades (griegos) o en lugares análogos; el resto del hombre es el cadáver, «inhumado, enterrado», es decir, sepultado también dentro de la tierra.

Según queda expuesto, lo superviviente no es el alma, sino una «imagen». Según la definición de Suidas, «una apariencia del cuerpo, una cierta sombra aeriforme». Es como un umbrátil reflejo de su yo terrestre, pero ya sin vitalidad ni energía hasta tal punto que, incluso en los momentos de mayor corporeidad, escapa al contacto de los vivientes como el humo, como la sombra, como la niebla. Así acontece, por ejemplo, cuando alguien quiere abrazarla en sus apariencias o evocaciones (caso de Eneas respecto de la «imagen» de su padre en la *Eneida* virgiliana).

Sólo la existencia en el más acá de la muerte merece el nombre de vida. Esta supervivencia en forma de imágenes umbrátiles tiene lugar en la lóbrega mansión de las entrañas de la tierra y es común para todos los mortales. Allí perviven «sin pena ni gloria», tanto en el sentido literal de esta expresión como en el aforístico, equivalente a una vida desvaída, monótona, sin aliciente ni vibración interior y ambiental.

Esta supervivencia umbrátil, sin premio ni castigo, común a todos los muertos, explica que Aquiles mani-

fieste su nostalgia de la vida sobre la tierra. Vivir, respirar el aire, ver la luz del sol, aunque sea sin fama ni gloria, incluso convertido en siervo o en esclavo, es su aspiración. Los hombres, imbuidos de esta mentalidad, luchan, comen, juegan, gozan y sufren, se enamoran, viven en familia o se ven obligados a estar lejos de su hogar por motivos comerciales o bélicos; pero siempre están contentos de vivir sobre la tierra. No añoran la muerte ni la vida del más allá. La transmuerte no da sentido a la vida terrestre; ésta tiene sentido a pesar de la muerte. La vida, única merecedora de este nombre, es la intramundana e intrahistórica.

Esta concepción intramundana de la existencia descarta lo que pasará a primer plano en el dualismo, esto es, las purificaciones, la penitencia y los distintos recursos encaminados a asegurar la liberación del alma de las ataduras corporales. De esta manera puede llegar a la felicidad celeste después de la muerte, sin verse condenada a las sucesivas reencarnaciones y supervivencias sobre la tierra, que habrían sido la aspiración máxima del hombre de acuerdo con la mentalidad intramundana de signo religioso.

El premio y el castigo de las buenas o malas acciones, con frecuencia de naturaleza ritual más que moral, se reciben en esta vida; el último castigo y el máximo es la pérdida de la vida misma, la muerte y el descenso a la mansión subterránea de los muertos. El objeto de las súplicas, dirigidas a los dioses, es siempre intramundano: la salud, las riquezas, la fertilidad de los campos, la fecundidad animal y humana, la fama propia o la de su descendencia y, desde luego, la liberación de la muerte.

Este mismo carácter intramundano tiene la metáfora del doble camino, que en el cristianismo aparece

impregnada de moralidad con repercusiones escatológicas de felicidad o de desgracia eternas [1]. En Hesíodo (*Erga,* 287-92) se trata de un doble camino, «llano, muy a la mano, el de la maldad; largo, empinado y pedregoso el de la *areté*». Pero «el mal, la maldad» no se identifica con «pecado, vicio», en el sentido actual, sino con mediocridad en cuanto a cualidades humanas y a la capacidad de superación mediante el trabajo y el esfuerzo. A su vez, la *areté* no es «virtud» en su significado actual sino en el etimológico, presente también en la *virtus* latina, o sea, el «valor». El resultado antitético de los dos caminos no trasciende al más allá de la muerte, sino que se queda en el más acá, con prosperidad económico-social, riquezas, fama, para los andantes del camino de la *areté* y con pobreza, desprestigio social, para los opuestos.

El intramundanismo llega a su esplendor con el retorno de la Edad de Oro. En los pueblos de religiones étnico-políticas las aspiraciones gravitan sobre el más acá de la muerte y son de signo colectivo más que individual; pretenden el bienestar y prosperidad de la colectividad clánica, tribal o nacional, según queda expuesto al hablar de esta constante religiosa. De ahí que el «paraíso», o acumulación de todos los bienes y felicidad, sea también intramundano, cuya realización está sometida a un proceso de evolución mítica; coincide con el periódico retorno de la Edad de Oro. La nota característica de la paradisíaca felicidad de la Edad de Oro es la plena vigencia de la justicia junto con el retorno primaveral de la concordia, de la amistad, de la paz entre todos y la comunidad de bienes, que la naturaleza brinda abundante y espontáneamente, sin esfuerzo ni trabajo fatigoso.

1 *Math* 7, 13-14; 1 *Ptr* 2, 15; *Didaque* 1, 1; 5, 1, etc.

No pocos testimonios hacían coincidir uno de los florecimientos de la Edad de Oro con los primeros siglos cristianos. La paz y el esplendor del Imperio romano durante el principado de Octavio Augusto, en contraste con los trastornos políticos, sociales y económicos de Roma durante el siglo I a. C., hicieron germinar, no sin lozanía, la esperanza del retorno de la Edad de Oro con Roma como centro irradiador de bienestar, justicia y paz. La teoría marxista del apriorístico advenimiento de un «paraíso» en la tierra, resultado del desarrollo dialéctico de la cultura y de la lucha de clases, parece ser algo así como el rebrote desmitificado de la Edad de Oro de las mitologías arcaicas.

Intramundanismo de signo ateo

El centro de gravedad de la vida, según las religiones celestes y étnico-políticas, está situado en el más acá de la muerte y es de alcance colectivo, nacional. Sin embargo, no faltaron quienes radicalizaron este intramundanismo, negando todo tipo de supervivencia en el más allá, incluso el umbrátil y aéreo. Son los materialistas y ateos, cuya aspiración, de ordinario, tiende hacia el mayor grado de felicidad y goce calculado en esta vida y a escala individual. Pero del ateísmo ya hemos hablado en otro capítulo.

Un sector de la humanidad, tanto en la antigüedad como en nuestros días, gravita en torno de esta vida, al más acá de la muerte. Respecto del más allá, algunos no lo admiten ni en teoría, por ejemplo varios sofistas helénicos, los epicúreos greco-romanos, los marxistas. Otros lo aceptan teóricamente de palabra, pero viven como si sólo existiera el más acá, así, el ateísmo práctico de antes y de ahora, personas de vida pagana

o paganizada. De este modo, práctica o teóricamente y, con frecuencia, de las dos formas al mismo tiempo, se niega la existencia de Dios y cualquier clase de influjo suyo en la historia a la vez que cualquier tipo de subsistencia del hombre tras la muerte: epicureísmo, atomismo, deísmo absoluto, marxismo, paganismo occidental.

El alma humana, según el epicúreo Lucrecio (siglo I a. C.) en su tratado *De rerum natura,* es «engendrada» a la par que el cuerpo y, a la vez, crece, envejece y muere. El alma sin el cuerpo «es incapaz de subsistir, no digo una eternidad, sino ni el tiempo más breve»; se disipa en el instante de la muerte «como el humo». De ahí que las aspiraciones epicúreas giren en torno a la felicidad y al placer en esta vida. Pero para su disfrute se precisa, según el epicureísmo, un cierto ascetismo, en tanto que sin moderación de los deseos no se llega al *minimum* de dolor, camino que lleva a la felicidad más derechamente que la búsqueda del *maximum* de placer.

Ya en la puerta misma del helenismo (siglo III a. C.), Dicearco de Mesenia niega la existencia de cualquier clase de alma. Consecuente con esta antropología materialista y con su escatología, inseparabilidad y no subsistencia de ningún elemento humano tras la muerte, se entrega sin vacilación a lo corporal y a las cosas, a la vida activa. Y esto hasta tal punto que Cicerón lo proclama representante de este tipo de vida: «la vida activa», contrapuesta a la «contemplativa» y diferente de la «mixta».

En esta misma línea de valoración de la vida activa se mueve Panecio (siglo II a. C.), defensor de la praxis, de la vida activa, «práctica», sobre la «contemplativa» de tal modo que ésta debe ordenarse a la acción y a ella debe subordinarse, pues sin ella es «incomple-

ta, manca». Su discípulo más destacado, Posidonio (I a. C.), considera que el hombre realiza la razón de su existencia, cuando «colabora en la estructuración o transformación del mundo según sus posibilidades»; éste es asimismo el objetivo de la vida contemplativa, también en su más alto nivel intelectual, el «del vivir contemplando la verdad y el orden del universo».

Esta concepción materialista, al igual que en amplios sectores de nuestro tiempo, obnubila la visión del hombre, troncha su ansia de infinitud ultramundana y lo encorva sobre la tierra, sobre la vida del más acá de la muerte. Consecuencia lógica del materialismo es la acción como ideal supremo de la vida o, según la concepción marxista de nuestros días, el «no contentarse con contemplar el mundo» y ni siquiera con «interpretarlo», sino sólo con «transformarlo» sin admitir más actividad ni ciencia que la promotora de una transformación y bienestar intramundanos.

Aspiraciones ultramundanas

La concepción contrapuesta, al revés, considera (en contraste especialmente con el intramundanismo de signo religioso) la existencia humana en el más acá como una sombra, una ilusión, pero no sólo en el sentido calderoniano de *La vida es sueño*. Para esta mentalidad, la vida es una sombra del más allá, que es donde realmente se encuentra la verdadera vida. No es la existencia tras la muerte la que se asemeja a una película sin relieve, sin conciencia ni apenas vida respecto de la del más acá; esta vida, sus acontecimientos, son los descritos como sombras proyectadas en la pared de la caverna del mito platónico por las auténticas realidades, que son sólo las existentes en el más allá de la muerte.

Esta visión ultramundana corresponde al dualismo antropológico tanto en su presentación preferentemente filosófica (platonismo, neoplatonismo, neopitagorismo) como en la religiosa (religiones mistéricas, gnosticismo, hermetismo, maniqueísmo), así como en el hinduismo, budismo, jinismo, si bien estas tres religiones nada tienen que ver con el dualismo. En tanto en cuanto las aspiraciones intramundanas ponen la razón de ser de la vida sobre la tierra en ella misma, las ultramundanas la colocan en la otra vida, en la del más allá de la muerte, de suerte que la del más acá únicamente se justifica en cuanto guarda relación con la del más allá y en la medida en que no sea un estorbo para alcanzarla.

Ultramundanismo de signo preferentemente filosófico

El dualismo antropológico no se conforma con afirmar la dualidad constitutiva del hombre: alma y cuerpo, sino que disocia esos dos elementos, oponiéndolos casi siempre de modo violento, permanente e irreconciliable antes, en y después de su unión.

Según el dualismo, el alma preexistía antes de su unión con el cuerpo; estaba en la zona divina, en el mundo de las ideas, mundo inteligible, opuesto al sensible como la realidad a su sombra. Durante la unión coexisten, no conviven; el cuerpo es la «sepultura» y «la prisión» del alma. La vida del alma en el sepulcro corporal es una especie de muerte, mientras que la muerte fisiológica significa para ella la verdadera vida con tal de que no conserve nada corporal, ningún contagio ni miasma que exija su purificación.

Por eso nada de extraño tiene que a la pregunta: «¿Qué es el hombre?» Platón conteste: «El hombre

es su alma». Antes ha señalado la posibilidad de tres respuestas: el alma, el cuerpo o ambos. Pero descarta las dos últimas soluciones. El hombre no es ni el cuerpo solo ni el conjunto de cuerpo-alma, sino únicamente el alma, más en concreto «el alma racional»[2]. Por eso el alma aspira a separarse del cuerpo, a «matarlo» (mediante mortificaciones y demás medios), pues de otro modo no conseguirá una separación efectiva de él.

Después de la muerte, cada elemento retorna a su lugar de origen: el cuerpo a la tierra, disolviéndose y aniquilándose para siempre; el alma al cielo en el sentido topográfico, astronómico, de este término.

Ultramundanismo de signo religioso

Respecto a la constante religiosa de los misterios quedan expuestas sus creencias en la inmortalidad del alma como estadio definitivo después de la muerte. También he hablado del gozo y paz en esta vida, conectadas en parte con el más allá de la muerte, como aspiración de los iniciados y destino de los diferentes ritos de iniciación.

El «sentimiento» es algo definitorio de los misterios. Estos estaban dirigidos al reducto afectivo del individuo más que a su inteligencia, tanto en las danzas báquicas de colectiva exaltación extática como en el acto individual, misterioso e íntimo de la iniciación. Aristóteles logró plasmar con fórmula feliz esta realidad, cuando afirma que los ritos iniciáticos no están enderezados primariamente a dar una enseñanza, sino un sentimiento, que «el iniciado nada tiene que aprender *(mathein)*, sino que padecer-sentir *(pathein)*»[3].

2 Platón, *Alcibiades*, 130 c.
3 Aristóteles, según Sinesio, *Oratio*, 48.

Transcribo los verbos griegos, a fin de recoger la paronomasia, que es intraductible.

Respecto de las religiones de origen indio, no hace falta insistir en su ultramundanismo. Al hablar de ellas aparece de forma notoria y como nota esencial a toda su concepción del hombre y de la vida. El objetivo de todas sus prácticas, tanto cultuales como del yoga, del zen, de la concentración reflexiva, es no dejarse fascinar por *maya,* las apariencias de este mundo, y no vincularse a ellas, o sea, evitar el *samsara.* Su destino final varía algo; es predominantemente panteísta en el hinduismo y el nirvana para los budistas.

La vida intramundana como castigo y penitencia del alma

La «purificación», que consiste en «separar lo más posible el alma del cuerpo, en acostumbrar al alma a dejar la envoltura corporal» [4], de ordinario no se consigue del todo con los distintos recursos purificatorios anteriores a la muerte ni con la muerte misma. Más aún, ni siquiera se ultima en muchos casos con las purificaciones, que en el más allá de la muerte pueden padecer solamente las almas, cuyas faltas admiten la posibilidad de expiación. En general, el cuerpo llega a contagiar al alma en tal medida que ésta debe someterse a una o más reencarnaciones sucesivas. Incluso algunas almas están tan contaminadas que parece como si estuvieran condenadas a no poder salir de la serie de reencarnaciones. Este sería el destino de los «hijos de la tierra» en la medida en que en ellos se identifique el «ser» y el «ser cuerpo», su existencia y su corporeidad [5].

4 PLATÓN, *Fedón,* 67 c.
5 PLATÓN, *Teeteto,* 155 e; *Sofista,* 246 a.

Según esta concepción, lo intramundano, la vida sobre la tierra, no sólo no puede atraer las aspiraciones de los mortales, sino que e sen sí misma una «penitencia» destinada a operar la purificación total del alma y su proporcional asemejación a la divinidad. Lo intramundano de este modo no queda erigido en centro de gravedad de la actividad humana; más aún, incluso por algunos es catalogado como el principal y tal vez el único lugar y manera de castigo de las almas. Así, por ejemplo, el pitagorismo admite un paraíso celeste, pero no habla o deja muy en la penumbra la existencia de un lugar de castigo en el más allá de la muerte; éste es la tierra misma y la vida del alma en el cuerpo.

La «contemplación», no «la acción», ideal de la vida en el más acá de la muerte

Es natural que, según esta concepción, la forma de vida ideal, más perfecta, sea la «contemplación», la «vida contemplativa», la propia de los filósofos, de los sabios, quedando completamente degradada la «vida práctica», la «acción», el trabajo manual, propio de los esclavos o, si de los negocios se trata, de los metecos (personas libres, pero no ciudadanos). Resalta así su contraste con la concepción intramundana, cuyo ideal de vida era la acción, la vida activa.

El cuerpo es considerado como un mal menor, que los contemplativos deben soportar antes de la muerte. De ahí la esencial conexión de cuantos tienen esta concepción con la «purificación, la ascesis» de tan variadas modalidades. No obstante, suelen coincidir en los medios: ayunos, abstinencias, mortificaciones corporales, inmovilidad física, concentración o meditación reflexiva, abstención de los trabajos manuales, someti-

miento a la dirección de un maestro en la materia o experimentado en la misma y de más edad, etc. Siempre la purificación y sus distintos recursos van destinados a «espiritualizar» al hombre, a despegarlo del cuerpo y de las aspiraciones de lo terrestre.

La contemplación es uno de los cuatro «peldaños», el más sublime, del conocimiento platónico: conjetura, fe-creencia, conocimiento racional o razonado, pura inteligencia o contemplación. La contemplación no es en varios textos platónicos un simple conocimiento especulativo, elucubración más o menos razonada. La dialéctica ascendente de la *República* en cuanto a la verdad, y del *Banquete,* respecto del bien, convierten la contemplación platónica en una visión gozosa, en una especie de intuición y de contacto con la Verdad, con la Bondad y con la Belleza, en una palabra, con las Ideas y con lo divino, que desborda cualquier otro modo de conocimiento.

También Plotino, y con él el neoplatonismo, describe la contemplación como presencia preferible a la ciencia, como un estar en presencia mutua, unidos, ver al Uno e identificarse con lo visto. Por eso la contemplación perfecta no puede alcanzarse en esta vida, mientras el alma permanece en la cárcel del cuerpo. La contemplación perfecta es exclusiva de la divinidad y de las almas desencarnadas. Ahora sólo es posible la tendencia, el anhelo, hacia esa experiencia suprema, una aproximación más o menos lograda.

Del dualismo antropológico proviene o, por lo menos, el dualismo fomentó eficazmente los conceptos de contemplación y de acción, que, elevados a categoría de postura permanente de una persona o comunidad, se convierten en vida contemplativa y vida activa. Pero, sobre todo, él acentuó la primacía de lo contemplativo sobre lo activo y, especialmente, su hiriente

contraposición, fiel reflejo de la función y relación del dualismo: alma-cuerpo. La acción corresponde a lo corporal y material. Es el trato activo con las cosas del mundo sensible en su acepción más peyorativa; es la actividad propia de los metecos atenienses y de los esclavos. La contemplación, o sea, la conversión del alma hacia el mundo de las Ideas y de los eternos valores, el sentimiento y encuentro con el Ser, Bondad, Verdad y Belleza (Platón: *Banquete, Filebo, República),* se enmarca en el mundo espiritual, divino.

El proceso de contemplación dualista se dirige, en primer lugar, hacia el interior. Trata de concentrar todas las energías del espíritu, es decir, huye del cuerpo, aparta el alma de las cosas exteriores. Esta huida de lo corporal y material por concentración se completa con un movimiento ascensional. Quiere elevar el espíritu desde el interior hacia el mundo superior, hacia la divinidad, entendida en el sentido localista del dios afuera y arriba o celeste, característico de las religiones étnico-políticas y de las celestes.

No obstante, la concentración, y, por consiguiente, la posible iluminación tanto en el dualismo como en las religiones indias es de naturaleza psicológica. Se excluye el influjo de la divinidad; desconocen la realidad de la gracia divina en el sentido sobrenatural del cristianismo. Todo es obra del esfuerzo humano. Esta concentración es capaz de llevar al trance extático natural. Sócrates pasó un día entero, día y noche, ensimismado, insensible al frío y a las necesidades corporales (hambre, sed), inmóvil, como absorto en la contemplación interior. Piénsese también en la serie de días, durante los cuales Sidharta Gautama permaneció inmóvil junto al árbol hasta que obtuvo la iluminación *(bodhi)*. Por eso, desde entonces se llamó Buda, «el iluminado». Pensemos asimismo en la concentración e

inmovilidad de tantos budistas y de los hinduistas (especialmente de los gurúes o de los yoguis).

Pero la indigencia corporal agarrota la capacidad contemplativa del alma humana. Como *éxtasis* —en el significado etimológico de esta palabra— o «estar» el alma «fuera del cuerpo», poseída y plena de la divinidad, define Plotino (siglo III d. C.) la contemplación; es una «iluminación» y «plenitud»[6]. Por eso, su culminación sólo se opera con su retorno al lugar de origen cabe la divinidad y tras su total desentendimiento tanto del cuerpo como del mundo, que yacerán abajo, en la zona sublunar.

La contemplación de naturaleza preferentemente intelectual en esta vida, aspiración de los filósofos dualistas, adquiere un matiz de signo experiencial, al alcance de cualquier iniciado, culto o no, en la religiosidad mistérica. Esencial a los misterios es la contemplación no sólo de ciertos objetos de simbolismo dudoso en el rito mismo de la iniciación, sino también de ciertas visiones luminosas. Precisamente el iniciado pasaba de *mystés,* «hombre con velo» a *epóptes,* «hombre que ha visto», mediante un rito peculiar; en él (después de asistir al matrimonio sacral del hierofante con la sacerdotisa, personificaciones de Hades y de Coré) el sacerdote «aparecía» bañado de luz intensa y así «se mostraba» a la contemplación de quienes en esta visión consumaban el último grado de iniciación. En los misterios de Isis-Osiris en medio de la oscuridad aparecía súbitamente el sol, de cuya luminosidad participaba de algún modo el iniciado. Este se mostraba tras la iniciación, ante sus cofrades, «como el sol» *(ad instar solis)* con una corona de palma y, en la mano derecha,

6 Plotino, *Enéadas,* 6, 9, 7.

con una antorcha, cuando regresaba al mundo de la luz y de los vivos al alborear el nuevo día [7].

De ahí que en los misterios se alude con frecuencia a «lo mostrado» o a «lo visto» y que el sacerdote principal se llame «hierofante», o sea, «mostrador de lo sagrado». Resultado de esta contemplación era «la alegría de la vida» sobre la tierra y «la esperanza» de una suerte mejor tras la muerte [8]. La esperanza en la subsistencia feliz del alma en el más allá de la muerte repercutía y causaba la felicidad más intensa, «inexplicable, indecible», en determinados momentos, muy especialmente en los de la iniciación [9], más acá de la muerte.

Ultramundanismo cristiano: «Ser en, con y como Cristo» resucitado

Conformación provisional del cristiano con Cristo: ascética y mística en el más acá de la muerte

San Pablo nunca usa el nombre «cristiano» para designar a los creyentes en Cristo, a pesar de su empleo temprano en Antioquía (*Act* 11, 26). Prefiere otros términos. Tal vez el más frecuente (164 veces) sea la perífrasis «el en Cristo» y «el en el Señor» [10], designativa —como ninguna otra— de la inserción vital en El como la del sarmiento en la vid o la de los miembros en el cuerpo, en su Cuerpo Místico [11]. El cristiano es «nueva creatura en Cristo» [12], y lo es en la medida

7 APULEYO, *Metamorfosis,* 11, 23-24.
8 CICERÓN, *Leyes,* 2, 36. Habla de los misterios eleusinos.
9 APULEYO, *Metamorfosis,* 11, 22 y ss.
10 Por ejemplo, *Eph* 2, 13; *Rom* 8, 1.
11 *Jo* 15, 48; 1 *Cor* 12, 12 y ss.; *Col* 1, 18, etc.
12 *Gal* 6, 15; 2 *Cor* 5, 17.

en que a partir del bautismo «está en El» al mismo tiempo que es o existe «para El»[13].

Se trata de ser en y para Jesucristo o, de acuerdo con una imagen paulina, de «con-formarse a la imagen de su Hijo» (*Rom* 8, 29) con el hondo significado de «forma» en el original griego con su doble alcance de «modelo» y de «molde», al que hay que imitar y en el cual es preciso vaciarse, fundirse, a fin de alcanzar la plenitud humano-cristiana. Este ser «conformes» del texto citado exige la participación de una misma forma mediante una transformación permanente, profunda y gloriosa[14].

Esta transformación o «cambio de forma» humana en divina, esta cristificación, es fruto de la gracia divina, de esa incorporación a El, y de la cooperación humana. Se opera mediante la ascética y la mística, que de ningún modo deben ser consideradas necesariamente como dos etapas consecutivas del mismo camino.

El cristiano no participa de la vida divina por naturaleza, efecto de una concepción panteísta, sino por gracia. La vida y mística cristianas son esencialmente vida y mística de fe y gracia. De ahí que la técnica ascético-mística quede en segundo plano, pues a Dios no se llega a base de esfuerzos, de concentración, de recursos psicotécnicos. Aunque no prescinda de ellos, el cristiano sabe que más que elevarse él hasta Dios, es Dios quien se comunica, se manifiesta.

Además, esta conformación con Cristo, transformación en lo divino, no se debe a un concepto pesimista de la materia y del cuerpo como acaece en el ultramundanismo del dualismo, tanto de signo filosófico como religioso. La visión cristiana no admite la huida

13 2 *Cor* 5, 17; *Eph* 2, 10 y *Col* 1, 16; *Apoc* 1, 8; 22, 13.
14 *Phil* 3, 21; 1 *Cor* cap. 15.

del mundo en sí, en cuanto material o no espiritual; rechaza el desprecio del cuerpo como si de algo malo se tratara por el hecho de no ser alma. Dios creador vio que «cuanto había hecho»: minerales, plantas, animales, el hombre mismo, «eran muy buenos» *(Gen* 1, 31).El mundo y el hombre no son malos sino en la medida en que el pecado se ha adueñado de ellos, en cuanto «mundanos» o «empecatados».

Por eso, la aspiración ultramundana del cristianismo no se afana por desligar el alma del cuerpo, el espíritu de la materia, sino por eliminar lo erróneo, lo malo, el pecado. De ahí que el enfrentamiento no sea de tipo antropológico (entre el cuerpo y el alma) sino de signo soteriológico, salvífico. Es el enfrentamiento que marca la lucha dialéctica paulina entre «el hombre nuevo-viejo» *(Rom* 6, 6; *Col* 3, 9) «hombre interior-exterior» (2 *Cor* 4, 16; *Rom* 7, 22) y, sobre todo, entre «carne-espíritu» (1 *Cor* 3, 13; *Gal* 5, 17, etc.), es decir, entre el hombre natural de sentidos-razón y ese mismo hombre elevado al orden sobrenatural, iluminado por la fe y vivificado por la gracia. Por eso la total y definitiva conformación con Jesucristo alcanzará a todo el cristiano, no solamente al alma. «Los en el Señor», hijos de Dios, serán «conformes» al Hijo de Dios hasta en cuanto al cuerpo glorioso, resucitado *(Phil* 3, 20). Y en esta vida deben aspirar a plasmar el paulino: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» *(Gal* 2, 20).

Conformación definitiva y plena con Cristo: el «ser del cristiano en, con y como Cristo» resucitado a partir de la parusía

El «modelo» cristiano no es, como en el ultramundanismo mistérico, una deidad, personificación mítica

de la vegetación: muerte invernal y resurgimiento primaveral. Tampoco lo es un hombre, por ejemplo Buda, que ha tenido una profunda experiencia religiosa. La «forma», «modelo y molde» cristiano, es Jesucristo, el Logos, la Palabra de Dios desde siempre, que en un momento determinado de la historia —sin dejar de ser Dios, Hijo de Dios— empezó a ser hijo de María, la Virgen, Dios verdadero y hombre perfecto.

Si en el instante de la verdad definitiva, el cristiano posee su condición de «el en Cristo», en cuanto miembro suyo, sigue la suerte de la Cabeza; además de «ser en Cristo», «está» o «es siempre con el Señor» (1 *Thes* 4, 17). Este «ser con Cristo» en el pasaje citado se refiere a la comunión definitiva y perfecta a partir de la parusía o venida triunfal de Jesucristo al final de los tiempos. Es la salvación consumada, un «ser con Cristo» que comporta «resucitar en El» (1 *Cor* 15, 22 ss.) y, además, el «ser como El», la subsistencia resucitada con un cuerpo que, como el del Señor, será igual y, al mismo tiempo, diferente del cuerpo mortal (1 *Cor* 15, 35 ss.).

Conformación definitiva, pero provisional en cuanto al sujeto del cristiano: subsistencia de sola el alma

La resurrección corporal de los muertos es una verdad de fe cristiana. A primera vista parece imposible que algún cristiano, teólogo o no, la haya negado, reduciendo la supervivencia del hombre tras la muerte a la subsistencia de sola el alma. No obstante, así lo hizo Evagro Póntico (siglo IV).

Tampoco han faltado quienes, deslumbrados por los fulgores de la resurrección, han tratado de ahogar la subsistencia de sola el alma entre la muerte y la pa-

rusía. Entre sus representantes podemos destacar a los que S. Agustín[15] llama «herejes árabes» por su lugar de residencia y S. Juan Damasceno[16] «los de las almas mortales» en atención a su negación de la inmortalidad del alma. Esta «herejía árabe» es la que desde comienzos del siglo actual de algún modo se va infiltrando entre los exégetas y en los estudios escatológicos, incluso de algunos católicos. La verdad de la inmortalidad del alma o, dado el contexto de la polémica, de la subsistencia postmortal de sola el alma de cada persona hasta el momento de la resurrección es de fe en la Iglesia[17].

Aspiración ultramundana del «estar en el mundo» del cristiano

El cristiano vive en el mundo, pero no es del mundo, sino ciudadano del cielo. «No ruego por el mundo, dice Jesucristo en el momento solemne de su despedida, sino por los que Tú me diste. Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos están en el mundo... El mundo los aborreció, porque no son del mundo como yo no soy del mundo» (*Jo* 17, 11, 14). El cristiano es el que, como Cristo, «no es del mundo», aunque «está en el mundo», donde Jesucristo ya no está con presencia visible tras su Ascensión. El cristiano, en la medida en que lo es, aspira a «estar con Cristo» en su «Reino» glorioso y definitivo, que «no es de este mundo» (*Jo* 18, 36).

También los primeros cristianos dicen que no son de este mundo; son conscientes del ultramundanismo

15 *De haer* 83, ML 42, 46.
16 *De haer* 90, MG 94, 558.
17 Cf. M. GUERRA, *Antropologías y teología*, EUNSA, Pamplona, 1976, 363 y ss.

de su ser cristianos. «Reside cada uno en su patria, pero como forasteros (emigrantes)», se lee en el discurso a Diogneto (5, 5), o sea, como persona que se ausenta de su municipio, donde posee la ciudadanía junto con todos los derechos cívico-políticos, y reside en otro, en el cual carece de ellos o, al menos, no los tienen en plenitud como los ciudadanos natos. Y prosigue el discurso de Diogneto (siglos II-III d. C.): «Toda tierra extranjera es para ellos una patria y toda patria una tierra extranjera... Viven en la tierra, pero son ciudadanos del cielo» [18].

El cristiano, extranjero en el mundo, pero no extraño a las realidades temporales, sino su «alma». El cristiano es, por tanto, un «peregrino» o, si se prefiere, un «emigrante», idea subyacente en los textos antes citados y en otros muchos. Los emigrantes, por ejemplo, españoles en Alemania, trabajan; con su trabajo contribuyen al desarrollo económico, a la prosperidad, del país donde residen, pero su corazón está en su patria de origen; a ella regresan en vacaciones con el deseo de volver de modo definitivo en cuanto sus ahorros les permitan instalarse con cierto desahogo en ella. El cristiano, con lo que tiene de peregrino o emigrante, ha puesto su esperanza, su nostalgia y su mirada en la patria celeste. Hacia ella camina, aunque, para alcanzarla, debe trabajar en el país de su residencia temporal con dedicación plena, o sea, con perfección humana (competencia profesional) y con perfección divina, sobrenatural (en gracia de Dios y con rectitud de intención).

La acción, el trabajo del hombre es una colaboración con el Señor en su obra creadora (*Gen* 1, 26-29)

18 *Discurso a Diogneto,* 5, 8; cf. también *Phil* 3, 20; 1 *Petr* 2, 11, etc.

y también en la redentora [19]. El espíritu evangélico, el ultramundanismo cristiano, no se opone a la ocupación, a la acción, en el mundo en el que está, sino a la preocupación, a la inquietud, a la angustia, debidas —en su raíz— a falta de fe, de confianza en Dios, el Padre del cielo, al decaimiento de la esperanza en el Reino ultraterreno. El trabajo durante la existencia sobre la tierra, contribución al progreso humano, es el medio de reunir el capital necesario para retornar a la patria e instalarse felizmente en ella. El cristiano, por el hecho de serlo, no se desentiende de las realidades temporales, sino que se entrega a ellas con afán más decidido y trascendente a fin de santificarlas desde dentro realizando la *consecratio mundi* [20].

A los cristianos corresponde santificarse en el mundo, santificándolo desde dentro o informándolo como el alma vivifica e informa al cuerpo. Es la comparación explayada en el *Discurso a Diogneto* (6, 1-8): «En una palabra, lo que el alma es en el cuerpo, son los cristianos en el mundo. El alma está difundida por todos los miembros del cuerpo como los cristianos por todas las ciudades-Estados del mundo. El alma habita en el cuerpo y, por consiguiente, no es del cuerpo, como los cristianos residen en el mundo, pero no son del mundo. El alma cohesiona, vivifica, al cuerpo como los cristianos al mundo. Inmortal, el alma habita en una tienda mortal. Los cristianos viven como extranjeros en lo corruptible en espera de la incorruptibilidad en el cielo.»

Esta concepción de los cristianos como «alma» del mundo puede erigirse en constante temática durante los primeros siglos de la Iglesia. A la vez, es como

19 *Math* 25, 14-30; 1 *Cor* 3, 8-10; *Col* 1, 24, etc.
20 Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 34.

un trasplante de las metáforas del Señor acerca de los cristianos «sal de la tierra» (*Math* 5, 13), «luz del mundo» y «levadura que fermenta la masa» (*Math* 5, 13-16, 33). En nuestros días se ha puesto de actualidad gracias a la clarividencia de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei.

Y «tan noble es el puesto asignado por Dios» al cristiano, que no le es permitido desertar «de su tarea en este mundo» [21]; no puede suicidarse, a pesar de su ansia por llegar a la patria en el más allá de la muerte.

El agnóstico, epicúreo o moderno, así como el intramundanismo de las religiones étnico-políticas, vuelven la espalda al más allá, volcados sobre lo inmediato, lo temporal, lo intramundano. En contraste fuerte, el gnóstico —a fin de que resalte hasta en las mismas designaciones— y, en general, tanto los dualistas en antropología cuanto las religiones de origen indio, como fiera cercada, buscan por todas partes el agujero para la evasión, para la liberación, del círculo aprisionador de lo intramundano, malo en sí mismo por su mismo ser material, corporal, temporal. Según los dualistas (platonismo, gnosticismo, etc.) es obra no de Dios, el Principio del bien, sino del Principio del mal o, a lo más, de un demiurgo inferior; conforme a la doctrina budista y el hinduismo se presenta como emanación de lo Absoluto, de Brahmán, pero de consistencia sólo aparencial, engañosa.

Ambas concepciones carecen de perspectiva; padecen, en grado máximo, absoluto, de miopía el agnóstico y de presbicia el gnóstico. La mirada del primero, anclado «en este mundo», se detiene en la «creación», capaz de ver únicamente lo sensible y experimentable. En cambio, el segundo tiene clavada su mirada en la

21 *Discurso a Diogneto,* 6, 10.

«salvación» con menosprecio de lo creado, es decir, en la huida de este mundo, atenta solamente al otro, al más allá lejano.

Frente a estos dos talantes, radicalmente intramundano el uno y ultramundano el otro, el cristiano está en el mundo, pero no es de este mundo, sino del otro, que se inicia ya en éste, en el de más acá, y se gana desde él gracias a su incorporación en Jesucristo. El cristiano es el hombre de perspectiva, capaz de mirar lo eterno y ultramundano, situado e intuido más allá de la línea del horizonte, sin dejar de ver lo temporal e intramundano. Como el buen conductor —mientras maneja el volante, los frenos o el acelerador— contempla el paisaje a través del parabrisas sin verse forzado a ver alternativamente la inmediatez del cristal o del respectivo instrumento del automóvil y el más allá del paisaje que se pierde en el azul del cielo. En cuanto cristiano, sólo vuelve la espalda al pecado.

Hombre de mirada puesta en el horizonte, aunque con los pies sobre la realidad de este mundo, el cristiano promueve tanto la creación, el descubrimiento de los misterios naturales y el desarrollo de las fuerzas cósmicas o de las inventadas por él para el progreso de la humanidad, cuanto la redención, la salvación de todo el yo resucitado. Es así colaborador de Dios creador y redentor. Su misión y talante es la de contemplativo del Señor en sí o en sus creaturas, o sea, consiste en adelantar —en la medida de lo posible— la contemplación que, tras la muerte y mediante «la luz de la gloria», será perfecta y causa del gozo eterno.

«salvación» con menosprecio de lo creado, es decir, en la huida de este mundo, atento solamente al otro, al más allá lejano.

Frente a estos dos talantes, radicalmente intramundano el uno y ultramundano el otro, el cristiano está en el mundo, pero no es de este mundo, sino del otro, que se inicia ya en éste, en el de más acá, y se gana desde él gracias a su incorporación en Jesucristo. El cristiano es el hombre de perspectiva, capaz de mirar lo eterno y ultramundano, situado e inmido más allá de la línea del horizonte, sin dejar de ver lo temporal e intramundano. Como el buen conductor —mientras maneja el volante, los frenos o el acelerador— contempla el paisaje a través del parabrisas sin verse forzado a ver alternativamente la inmediatez del cristal o del respectivo instrumento del automóvil y el más allá del paisaje que se pierde en el azul del cielo. En cuanto cristiano, sólo vuelve la espalda al pecado.

Hombre de mirada puesta en el horizonte, aunque con los pies sobre la realidad de este mundo, el cristiano promueve tanto la creación, el descubrimiento de los misterios naturales y el desarrollo de las fuerzas cósmicas o de las inventadas por él para el progreso de la humanidad, cuanto la redención, la salvación de todo el yo resucitado. Es así colaborador de Dios creador y redentor. Su misión y talante es la de contemplativo del Señor en sí o en sus creaturas, o sea, consiste en adelantar —en la medida de lo posible— la contemplación que, tras la muerte y mediante «la luz de la gloria», será perfecta y causa del gozo eterno.

XIII.

El cristianismo y las religiones no cristianas

Una vez perfilado el ultramundanismo cristiano con sus notas específicas, surge la pregunta acerca del camino que permite arribar a esa meta o puerto de salvación eterna, de inserción definitiva en Cristo y como Cristo. La doctrina de los primeros escritos cristianos asegura que se salvan los individuos, pero se salvan no como náufragos —agarrado cada uno a su tabla—, sino corporativamente en la nave, «arca de Noé», que es la Iglesia [1]. Ella es el medio ordinario de salvación puesto por Dios, el único camino de salvación, sacramento público y universal de salvación, la única institución querida por el Señor para procurar a todos la salvación que está en Cristo y por su mediación.

Jesucristo, su presencia histórica en un lugar y tiempo determinados, una vez resucitado y enviado su Espíritu en Pentecostés, se prolonga místicamente en la comunidad de cuantos por la fe en El y por el bautismo, al menos implícito o de deseo, «están en el mundo sin ser del mundo», vivificados por su presencia eucarística, alimento de los viatores hacia el más allá y actualización metahistórica del misterio pascual.

1 S. Cipriano, *Sobre la unidad de la Iglesia,* 6.

El cristianismo es único y esencialmente nuevo. No es fruto de la evolución religiosa, sino una revelación, iniciada y promovida desde arriba por Dios mismo; antes había «hablado muchas veces y de muchas maneras, últimamente, en estos días, nos ha hablado por su Hijo» (*Hebr* 1, 1), Palabra encarnada del Padre, por cuya mediación obtenmeos la salvación.

Esta no es intramundana y colectiva o nacional, como en las religiones étnico-políticas, ni individual ultramundana de únicamente el alma como en la religiosidad mistérica, ni menos aún de un alma común a varios cuerpos, como en las creencias en la reencarnación de las doctrinas dualistas y de las religiones de origen indio. La salvación es individual, de cada persona, y, al mismo tiempo, colectiva, de todo el pueblo de Dios. En el cristianismo se salva cada individuo, pero incorporado a un cuerpo Místico y real, con una salvación ultramundana, mas iniciada en el más acá de la muerte en la misma medida en que se «es y está en Cristo».

Actitudes posibles ante el tema del cristianismo y las religiones no cristianas

Esta cuestión se ha planteado con alcance generalizado en dos períodos de la historia de la Iglesia: *a)* en el contacto de los primeros cristianos con los paganos de su tiempo, y *b)* a partir del siglo XIX, cuando se opera un contacto profundo con religiones pujantes, especialmente en Asia, aunque ya antes había surgido el mismo tema tras el descubrimiento y colonización de nuevos continentes (América, Oceanía, Africa —exceptuada su zona mediterránea—).

El incremento de las relaciones culturales y comerciales, la facilidad de los viajes, incluso turísticos, el

poder de los modernos medios de comunicación social, y toda una serie de factores, han sensibilizado en nuestros días, de modo antes insospechado, la conciencia de los estudiosos, cristianos o no, ante esta cuestión; su fuerza expansiva ha llegado, como en círculos concéntricos cada vez más suaves, hasta el hombre de la calle. La erección de las cátedras de Historia comparada de las Religiones ha elevado este tema hasta el nivel universitario, desde el último cuarto del siglo pasado.

A tres pueden reducirse las posibles actitudes ante el tema de la relación del cristianismo y de las religiones no cristianas, que además, han sido y son las reales, las sostenidas con mayor o menor vigor y duración, tanto en la antigüedad como en nuestro tiempo.

Todas las religiones son iguales. Desde este punto de mira, el cristianismo sería, en lo esencial, una religión como las demás; si se quiere más perfecta, pero no esencialmente diferente. Es la tesis defendida ya en el siglo II (segunda mitad) por Celso, quien combate el cristianismo con éste y con otros argumentos. Reducía al cristianismo simplemente a una secta judía con la particularidad de que el judaísmo, a su vez, habría recibido de Egipto sus ideas religioso-morales. Por tanto, el origen del cristianismo no arrancaría de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, sino de Jesús, un hombre de Nazaret, quien sería uno de tantos iniciadores de un movimiento religioso, cuajado con el tiempo en una religión.

No es casual que algunos representantes de la Historia comparada de las Religiones (por ejemplo los evolucionistas y los racionalistas del XIX, así como algunos ateos contemporáneos) acudan de nuevo a los argumentos de Celso, presentándolos remozados.

Los neoplatónicos, por su parte, tratan de probar que en el cristianismo no hay verdades ni conocimientos diferentes de los existentes en las religiones paganas y, sobre todo, en los sistemas filosóficos de los griegos. En nuestros días, y en no pocos teólogos protestantes, late una tendencia similar por obra del influjo de la filosofía inmanentista postcartesiana; sus salpicaduras alcanzan también a algunos católicos.

Más aún, en nuestro tiempo se está cayendo en la anatematización de lo helénico, como si lo «inspirado» fuera sinónimo de lo «hebreo» y Dios no fuera capaz de revelar y de revelarse en categorías helénicas. De ahí que, por ejemplo, se hable del «pernicioso y secular» influjo del dualismo antropológico griego como si los griegos de todos los tiempos hubieran sido dualistas o como si la influencia dualista hubiera penetrado hasta la médula del cristianismo, desvirtuando su mensaje e incluso llevándole a doctrinas contrarias, no contenidas en la Sagrada Escritura[2]. Esta tendencia es como una reacción de la apuntada que hace depender el cristianismo de la filosofía helénica y de la moderna.

El cristianismo es la única religión; las demás, sólo error y corrupción. El movimiento pendular, vigente muy a menudo en el proceso del pensamiento y de la acción humanas, llevó a otros —con su balance— al extremo opuesto. Para éstos, el cristianismo es la única religión que posee y conserva la Revelación divina con tal exclusividad que las restantes religiones no merecen el nombre de tales, no son sino «error y corrup-

2 Una amplia exposición y refutación de esta perspectiva, por lo que se refiere a la antropología y escatología: inmortalidad del alma, etc., puede verse en M. GUERRA, *Antropologías y teología,* EUNSA, Pamplona, 1976.

ción». Y, por consiguiente, carece de sentido toda comparación e incluso cualquier intento de confrontación.

Esta es al postura de la «teología dialéctica». Podríamos erigir a K. Barth en su representante. Según él, las religiones no cristianas y el cristianismo difieren de modo esencial y se oponen diametralmente, pues la Revelación de Dios significa e implica la abolición de todas las religiones no cristianas. La aparición de «la religión» conlleva la extinción de «las religiones». La verdadera religión existe únicamente por obra de la gracia divina, por la revelación de Cristo y la fe en El, en su doctrina. Sería la aplicación de la teoría protestante de la justificación a esta cuestión. Tras el pecado original, la naturaleza humana habría quedado intrínsecamente dañada, viciada. No hay posibilidad de sanación total. A lo más, se puede llegar a cubrir la maldad por la gracia y la fe en Jesucristo, como la nieve cubre, blanqueándolo, un montón de basura maloliente.

El cristianismo es la religión verdadera, las demás contienen «destellos de la Verdad». Las religiones no cristianas contienen ideas verdaderas y valores religiosos auténticos, que en cierto modo las convierten en precursoras del cristianismo. «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en otras religiones hay de santo y verdadero. Considera con respeto los modos de obrar y de vida, los preceptos y la doctrina que, aun cuando discrepen en muchos aspectos de lo profesado y enseñado por ella, no pocas veces reflejan un destello de la Verdad, que ilumina a todos los hombres» [3].

Pero el cristianismo es absoluto: la «verdadera religión», esencialmente diferente de todas las demás.

3 Concilio Vaticano II, *Nostra aetate*, 2.

Por eso, la Iglesia «anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, *Camino, Verdad y Vida (Jo* 14, 6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en el que Dios reconcilió consigo todas las cosas (2 *Cor* 5, 18-19)»[4].

Hasta cierto punto es verdad la existencia de un núcleo religioso, más o menos idéntico a todas las religiones, explicable por la identidad de la naturaleza humana, común a todos los hombres, que son los sujetos de la religión, así como la existencia de la revelación primordial o primitiva y la cognoscibilidad natural de Dios por medio de la razón o revelación natural, válida para todos. Sin embargo, saltan a la vista las diferencias esenciales entre las distintas religiones tras la exposición de sus constantes.

Además, es específica del cristianismo la pretensión de validez absoluta. De las religiones existentes en la actualidad, ninguna ofrece esta nota definitoria. El zoroastrismo sólo luchó contra los adoradores de los *daevas* sin adoptar postura alguna en relación con las restantes religiones. Respecto a ellas, ni Confucio ni Lao-tse manifiestan su opinión. Buda predicó el camino de la liberación del *duhkha,* pero sin negar la existencia de otros caminos distintos del búdico. El espíritu tolerante y sincretista del hinduismo es compaginable con cualquier clase de forma religiosa. Mahoma, al principio, se propuso fundar una religión como la del Antiguo Testamento o la cristiana.

En cambio, la condición de religión con validez absoluta y categoría de única religión verdadera, no es fruto de un proceso evolutivo en la apreciación del cristianismo por otra parte de sus miembros, como acaeció en el islamismo; no se trata de una afirmación

4 *Ibidem,* 2.

hecha por los cristianos con el paso del tiempo, sino de algo específico, definitorio, del mensaje cristiano. Arranca del hecho de que Jesucristo es el Dios encarnado, Dios-hombre, y su humanidad sacratísima el único medio de conocer sensiblemente a Dios, Espíritu Purísimo, «a quien nadie ha visto jamás; Dios-Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, es quien nos lo ha dado a conocer» (*Jo* 1, 18).

Por eso, si el proceso unificador de las religiones ofrece tres modalidades, sólo una es la auténtica. Es posible y se ha dado el deísmo o difuminación de la creencia en la divinidad y de su operatividad e influjo en el mundo. Es asimismo posible, y de hecho se ha dado más de una vez en la historia de las religiones, el sincretismo o confluencia de varios elementos religiosos (deidades, doctrinas, ritos, etc.) heterogéneos, su incorporación a una forma religiosa diferente de la de su procedencia y su desarrollo posterior conjunto, como el sincretismo helenista o el chino.

No obstante, ni teórica ni prácticamente puede darse un verdadero proceso unificador diferente del clásico, o sea, la conversión a la religión verdadera. Tal vez alguien, consciente de la realidad y circunstancias actuales, esté pensando: ¿y el ecumenismo? Por mucho que se transija y se condescienda, aunque los miembros de las diversas confesiones cristianas caminen lo más posible en dirección a un encuentro, llegará un momento en que la Iglesia no podrá ceder ni avanzar más, pues implicaría salirse del terreno firme e indefectible de las verdades dogmáticas (la presencia real, verdadera y substancial de Cristo en la Eucaristía, el primado e infalibilidad del Papa, la Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen), y entonces no quedará otro camino que el de la conversión total

al Señor mediante la aceptación y vivencia de esas verdades con la ayuda de su gracia.

El cristianismo, religión universal y único camino de salvación

El convencimiento de los primeros cristianos respecto del destino universal del cristianismo y de su condición de único camino ordinario de salvación resalta por tres aspectos inseparables de los miembros de la Iglesia en los primeros siglos de su existencia: *a)* su afán proselitista, propio de todos los cristianos lanzados a un apostolado de signo «desorganizado»; *b)* el testimonio de su martirio, absurdo si creyera posible la salvación sin necesidad de morir; *c)* su valoración, totalmente negativa, de las religiones no cristianas de su tiempo.

Destino universal de la salvación ultramundana cristiana. Apostolado «desorganizado». Los cristianos en los primeros siglos, como en nuestros días, eran y son conscientes de esta universalidad salvífica, que, a nivel personal, es un «derecho y una obligación» enraizados en el bautismo [5]. En este siglo se ha hablado mucho y ha prestado un gran servicio a la Iglesia el apostolado denominado «organizado», misión apostólica que algunos laicos reciben de la jerarquía con una estructuración, competencia y distintivos peculiares.

En los primeros siglos, cada cristiano estaba comprometido en la tarea proselitista, recomendada vivamente por el concilio Vaticano II también para nuestros días: «Apostolado individual, principio y condi-

5 Concilio Vaticano II, *Apostolica actuositas,* 3.

ción básica de todo apostolado de los laicos, incluso del organizado, que no puede ser suplido por nada»[6]. Prescindo ahora de la actividad de los obispos y de los presbíteros, tanto en las funciones ordinarias de su función pastoral cuanto en sus encuentros privados con paganos mejor o peor dispuestos, así como del apostolado hasta cierto punto organizado de algunos fieles. El cristianismo se difundió, gracias al apostolado, que por contraste podría denominarse «desorganizado». Así llegó a todo el Imperio romano y a todos sus estratos sociales, desde los esclavos hasta la casa y familia imperial.

Cada uno en su ambiente, irradió el sentido ultramundano del cristianismo con su vida y su palabra en clima de confidencia y esfuerzo: un amigo a otro, los comerciantes a sus clientes, un legionario a otro, éste al centurión; el centurión a sus subordinados en los diversos lugares donde acampaba su legión; los marineros en los distintos puertos a los que arribaba su nave y dentro de ella entre sus compañeros; un esclavo a otro, éste a su señor; la madre a sus hijos; el ama a sus esclavas; los esposos entre sí; los prisioneros en las mazmorras y los condenados en las minas o canteras a sus compañeros de cautiverio, de trabajos forzados y a los guardianes, o al revés; los confesores y los mártires en los procesos, mientras eran conducidos al lugar del suplicio y durante la muerte misma. Al fin y al cabo, éste fue el método empleado por Jesucristo a la hora de llamar a sus discípulos.

Ningún cristiano dejó su oficio a no ser que fuera malo u ocasión de pecado[7]. Dan testimonio de Cristo

6 *Ibidem,* 16.

7 Por ejemplo, Hipólito, *Tradición apostólica,* 16, enumeración de numerosas profesiones incompatibles con la fe cristiana.

en la intimidad de la confidencia personal y mediante la catequesis de un grupo reducido, así como por medio de la enseñanza pública si estaban preparados para ella. Un filósofo, como S. Justino (del siglo II), desde su misma conversión y continuando laico, «con el tribón o manto de filósofo al hombro», «predicaba la palabra divina —en Efeso— y combatía por la fe» al modo socrático, dialogando. Poco después, en Roma, abre la primera escuela de filosofía o doctrina cristiana, a fin de «comunicar la verdad a cuantos querían acercársele» [8].

La difusión del cristianismo se opera de palabra en privado o en público y también por escrito, en el caso de los capacitados para ello. Como muestra, tenemos las obras de los Padres apologistas, dirigidas en algunos casos, como el de S. Justino, a los mismos emperadores en favor de los cristianos de modo no anónimo, sino con su nombre, apellidos y rúbrica cristiana de caracteres todavía estremecidos: «*Uno de ellos* (cristianos), Justino, hijo de Prisco, nieto de Bacquio, natural de Flavia Neapolis en la Siria palestinense» [9].

Las persecuciones y el martirio, argumento irrefutable del ultramundanismo y de la eficacia salvífica del cristianismo. Lo que es capaz de incitarnos a vivir en plenitud de entrega es capaz también de lanzarnos a la muerte voluntariamente aceptada. Es más triste y trabajoso —hueco de fe— vivir, que —rebosante de ella— morir. Los primeros cristianos testimonian la verdad de su fe y la necesidad de su eficacia salvífica con su afán proselitista de palabra y por escrito, con la vida y también mediante su muerte violenta, con el

8 *Acta Iustini,* 3.
9 S. Justino, *Apología,* 1, 1, 1.

martirio, término derivado por simple transliteración de la palabra griega, que significa «testimonio».

Ciertamente, «la sangre de los mártires es semilla de cristianos» [10], medio de diseminación del cristianismo. Pero, más que esta consecuencia real, ahora nos interesan los motivos por los que los cristianos aceptaban el martirio. Evidentemente, la causa del martirio cristiano en cualquier siglo y región de la tierra es la aspiración ultramundana. Quien no cree en la vida feliz del más allá de la muerte y con Dios (porque no admite ninguna clase de subsistencia —intramundanismo ateo— o, si la admite, la imagina sin atractivo humano ni divino —intramundanismo de signo religioso—) no es capaz de victimar su vida terrena por la nada o por una subsistencia umbrátil. La muerte martirial sólo es posible cuando se tiene certeza en el cambio de esta vida breve y sometida a un sin número de privaciones, por otra vida mejor por su calidad y por su duración eterna. Además, el martirio está motivado por el convencimiento de la necesidad de perseverar hasta el fin en la fe cristiana para salvarse. Quien admita la posibilidad de obtener la salvación ultramundana por caminos distintos al cristiano —que en determinadas circunstancias desemboca en la muerte prematura y violenta— no acepta el martirio ni una religión que comporta el riesgo de semejante desenlace.

Perder la vida por Cristo, como camino para estar siempre con El [11], es la razón fundamental de la aceptación del martirio por parte de los cristianos. Pero, según las diferentes épocas y regiones, puede cambiar, y de hecho así ha sido, el matiz ocasional, el contexto

10 Tertuliano, *Apologético,* 50, 13; cf. también 50, 15.
11 *Math* 16, 25-26; 10, 28.

histórico, de la muerte martirial. En los primeros siglos de la Iglesia, obedece a un enfrentamiento del cristianismo, religión universal y monoteísta —camino exclusivo de salvación y excluyente de los restantes— con la religión del Imperio romano, politeísta y étnico-política. Los emperadores romanos o sus representantes persiguen a los cristianos, martirizándolos en tantas ocasiones, por considerar al cristianismo como una apostasía de la religión oficial y algo opuesto a ella. Esto —dada su naturaleza étnico-política— rompía la *pax deorum* o «reconciliación colectiva con los dioses», atrayendo sobre el Imperio toda clase de catástrofes naturales y bélicas, con el consiguiente quebranto de la «salud, bienestar, prosperidad» intramundana del Imperio romano. Por eso, los paganos consideraban a los cristianos causantes de cualquier calamidad pública. «Si el Tíber —escribe Tertuliano— se desborda hasta las murallas, si el Nilo no inunda el terreno cultivable, si el cielo no llueve, si hay terremotos, hambres, pestes, al instante: los cristianos a los leones» [12].

Es resultado de la consubstancialización entre religión y grupo étnico-político, entre religión y Estado, así como de la consecuente identificación del «pecado» y del «delito» civil. La vinculación del ciudadano con el Estado o el Imperio romano, durante los primeros siglos cristianos, es algo absoluto en la doble vertiente cívico-política y religiosa. Los cristianos disocian ese doble aspecto. Obedecen a las autoridades civiles [13], pero no las aceptan en la medida en que se erigen en absoluto en sí mismo divino o, al menos, asimilado

12 TERTULIANO, *Apologético,* 40 (siglos II-III). La responsabilidad de los cristianos respecto de todas las calamidades públicas siguió resonando aún durante los siglos III-IV.

13 1 Tim 2, 1-2; Rom 13, 1-7; 1 Petr 2, 13, 14, 17; 1 *Clem* 60, 4-5; TERTULIANO, *Apologético,* 30 y 32, etc.

a lo divino. La concepción étnico-política de la religión imperial, incompatible con esta distinción cristiana de la doble esfera, la del César o Emperador y la de Dios (*Math* 22, 21, etc.), pondrá con frecuencia a punto de ebullición, tanto popular como de los distintos magistrados, la persecución contra los cristianos bajo la acusación de *crimen lesae publicae et romanae religionis,* sin caer en la cuenta de que ellos son realmente los responsables del «crimen-acusación de verdadera irreligiosidad»[14].

Los no cristianos y la posibilidad de su salvación ultramundana por medio del logos-razón humana, participación del Logos divino, no mediante las religiones en cuanto tales

Jesucristo y el cristianismo son el único camino de salvación. Así se deduce de la valoración negativa de las religiones no cristianas en cuanto sistemas religiosos. No obstante, queda abierta la puerta de entrada en la felicidad eterna por medio del encuentro con Dios gracias a la razón, *logos* humano, participación del Logos, el Verbo, la Palabra, divino, o sea, Jesucristo.

Compatibilidad de las religiones étnico-políticas entre sí y con las mistéricas. La religión romana respetó los cultos indígenas de las regiones dominadas, ordinariamente también de índole étnico-política (religiones de las diferentes ciudades del Lacio, de los celtas, etc.) Sobre esta base fragmentada del substrato religioso no romano se eleva el culto de los dioses olímpicos, terminando en el vértice ocupado por el culto de la «diosa Roma» o del «Genio» del emperador, *spiritus uita-*

14 TERTULIANO, *Apologético,* 24.

lis, «alma o espíritu vivificador» del Imperio [15]. Roma y el emperador eran los únicos que oficialmente daban unidad a los variados elementos del mosaico religioso del Imperio romano.

Más aún, la religión oficial romana acogió experiencias religiosas que le eran del todo extrañas, como los misterios. Incluso algunos emperadores se iniciaron en ellos: Nerón, Cómodo y Juliano el Apóstata, en los eleusinos; Heliogábalo y Juliano el Apóstata, en los de Atis-Cibeles; Juliano el Apóstata, en los de Mitra. A su vez, los iniciados en uno o varios misterios no descuidaban el culto de los dioses étnico-políticos en su triple nivel: local, regional, imperial. Las religiones étnico-políticas y las mistéricas, distintas de la romana, cumplían todas con la ley tradicional, que Cicerón (*Leyes* 2, 8, 9) enuncia como capital: «Que nadie tenga individualmente dioses, ni nuevos ni extranjeros, si no son oficialmente reconocidos».

Incompatibilidad de estas religiones con el cristianismo. Pero ni las religiones étnico-políticas ni las mistéricas aceptaron el cristianismo por una razón convincente: el cristianismo era incompatible con ellas; se presenta en el conglomerado religioso del Imperio romano con características únicas y exclusivistas. La creencia en Dios Uno y Trino y en Jesucristo, Dios-Hombre, como único mediador entre Dios y los hombres (1 *Tim* 2, 5), así como la erección del cristianismo no en un camino más de salvación, sino en el único [16], caracteriza la doctrina y praxis de la Iglesia en todos los tiempos.

15 Séneca, *Clemencia*, 1, 3, 5; 1, 4, 1.
16 Cf., por ejemplo, *Math* 11, 27; *Jo* 1, 18; 3, 11-13; 6, 46; 8, 9, etc.; S. Ignacio de Antioquía, *A los Magnesios*, 8, 2; *Discurso a Diogneto*, 7, 2-5; 8, 9-10, etc.

El cristianismo es una realidad sobrenatural (Cristo histórico: Jesús de Nazaret, Dios-Hombre, y Cristo místico: la Iglesia) «encarnada». Como Jesucristo, el cristianismo sólo excluyó lo heterodoxo, por ejemplo, el politeísmo étnico-político, el henoteísmo de los misterios, el relativismo moral, etc. En cambio, han podido entrar en la Iglesia, y de hecho en su liturgia han entrado algunos ritos, ceremonias o elementos externos de culto. Los mismos significantes pueden adaptarse a cultos muy diferentes recibiendo un significado nuevo. Esos elementos externos no cristianos fueron vivificados por un sentido nuevo, por el espíritu cristiano, y facilitaron la práctica cristiana a las multitudes sencillas, entre las que estaban profundamente enraizados. El cristianismo tomó de las religiones no cristianas algunas formas, como tomó de la filosofía pagana algunas categorías de pensamiento o, en el plano idiomático, el vocabulario, la gramática, la estilística, etc., grecolatinas. Las primeras comunidades cristianas comparten, además, al menos con algunos sectores no cristianos, verdades como la inmortalidad del alma.

Pero las religiones no cristianas en cuanto tales, no sólo quedan marginadas de la vida de los primeros cristianos, sino que son positivamente excluidas y negadas en las exposiciones doctrinales. La relación de los cristianos con las religiones no cristianas —todavía vigentes en nuestros días entre millones de hombres— era en los siglos pasados más bien de vecindad marginal y su conocimiento como de oídas.

En nuestro tiempo se ha pasado a una vecindad de trato y al conocimiento directo, al menos gracias a los medios de comunicación, y al intercambio por motivos culturales, comerciales, bélicos o turísticos. Esta proximidad ha fascinado, por su mismo exotismo y por la calidad de sus recursos psicotécnicos, a más de un

occidental habituado sólo rutinariamente a las verdades y a la vida cristianas. Además, está provocando la atención de catalogar el cristianismo como una de tantas posibilidades religiosas al alcance del hombre, de acuerdo con su talante.

Más aún, diferentes trabajos de historiografía religiosa e incluso de teología, tienden a conceder a las religiones no cristianas la categoría de caminos o de medios ordinarios y legítimos de salvación. Es la reacción opuesta a la operada en los primeros siglos cristianos por la convivencia, a veces pacífica y a veces persecutoria, con la gran masa de los no cristianos. Los Padres de la Iglesia tratan de conseguir la erradicación de las religiones no cristianas por todos los medios disponibles: la palabra, sus escritos e incluso con la aprobación de edictos imperiales contra el paganismo [17]. Naturalmente, no pretenden ofrecer a los cristianos de su tiempo ni, menos aún, legar a la posteridad, una exposición sistemática de la relación entre el cristianismo y las religiones no cristianas ni del alcance salvífico de cada una de ellas. En la mayoría de los casos, las conocían por la experiencia de quien ha pertenecido a ellas, creído sus mitos y practicado sus ritos. Pero los primeros escritores cristianos ni elaboran un tratado de historiografía religiosa ni de eclesiología. Son apologetas y pastores que contestan a los interrogantes planteados por individuos o grupos determinados de personas y diluidos en el ambiente. Por eso sólo de modo ocasional aluden al paganismo, a fin de refutar las doctrinas y prácticas religiosas incompaginables e incompatibles con la verdad y el culto cris-

17 Por ejemplo, abolición de los sacrificios, clausura de los templos, *Código de Teodosio,* 16, 10, 4; S. AMBROSIO, *Cartas,* 17, 5. Eliminación del altar, dedicado a la Victoria en el senado, SÍMACO, *Relatio,* 3, 4 y 6; S. AMBROSIO, *Carta,* 18, 32, etc.

tianos. Como es natural, silencian los elementos incorporados al cristianismo en virtud de una de sus leyes, la de la encarnación y cristianización de lo positivo no cristiano.

Ineficacia salvífica de lo religioso no cristiano objetivamente considerado, o sea, de las religiones no cristianas en cuanto sistemas religiosos: mitos y ritos. La invalidez de las religiones no cristianas, tanto étnico-políticas como mistéricas, provienen sobre todo de su concepto equivocado de la divinidad. Si la meta, los dioses y diosas, no es la verdaderamente divina, sino humana deificada o demoníaca, estas religiones son caminos que conducen al vacío o a la perdición, no a la bienaventuranza en y con Dios.

Las religiones no cristianas son caminos extraviados en el plano teórico y en el práctico especialmente por su politeísmo, así como por la inmoralidad de sus dioses y diosas [18], responsable —en gran medida— de la inmoralidad de los hombres: abortos, métodos anticonceptivos, exposición de niños, adulterios, divorcio, injusticias y opresión de los débiles, representaciones teatrales y espectáculos obscenos, etc. Atribuyen el origen del politeísmo: *a)* al evemerismo [19], explicación

18 Por ejemplo, entre los PP. Apologistas, ARÍSTIDES, *Apología,* 2-13; nótese que considera «obras de extravío y perdición» (13, 8) a todos los dioses y sus cultos, tanto de las religiones étnico-políticas como de las mistéricas, pues los enumera pormenorizadamente. La misma observación vale para TEÓFILO, *A Autólico,* 1, 9-11; 3, 3 y 8; S. JUSTINO, *Apología,* 1, 9, 4-5; ATENÁGORAS, *Legatio,* 35; TACIANO, *Discurso,* 22-23.

19 Por ejemplo, ATENÁGORAS, *Legatio,* 26; TEÓFILO, *A Autólico,* 9 y ss.; TERTULIANO, *Apologético,* 10, 3-4; S. CIPRIANO, *Que los ídolos no son dioses,* 1, 2, etc.

Es la teoría de EVEMERO (siglo IV a. C.), quien en su obra *Hierá ágraphe,* traducida al latín por ENIO (siglos III-II a. C.),

que implica «la total destrucción de la religión» ya según Cicerón (I a. C.)[20]; *b)* al demonio; incluso consideran a los dioses como «demonios, llamados dioses por error o por terror»[21]. Esta concepción cierra cualquier posible resquicio a su cristianización y al diálogo.

También los mitos, entonces llamados a veces «teología» o sección doctrinal de las religiones, son «inspiraciones de los demonios para engaño y extravío del género humano»[22]; para nosotros están dotados sólo de un valor simbólico-literario en los casos en que lo posean. En el fondo subyacía la doctrina inspirada, expuesta por S. Pablo respecto de los ritos paganos, cuando a la pregunta de «si la carne inmolada a los ídolos es algo» o «si el ídolo es algo», responde: «Lo que inmolan los gentiles, a los demonios, no a Dios, lo inmolan», y en su distinción antitética del «cáliz del Señor» y el «cáliz de los demonios»[23].

Símaco, pontífice de la religión romana pagana en el siglo IV d. C. y ardiente defensor de la misma, pide al emperador Teodosio la anulación de las leyes dictadas contra el paganismo. Apoya su solicitud en que «lo adorado por todos» en las diferentes religiones es *unum,* «único» y «lo mismo», aunque denominado con designaciones distintas, y que hasta él «no se llega por un solo camino»; a la Verdad suma, dada su excel-

considera a los dioses como hombres divinizados después de su muerte.

20 Cicerón, *De la naturaleza de los dioses,* 1, 42.

21 S. Justino, *Apología,* 1, 5, 2; 2, 5, 2-6; *Diálogo con Trifón,* 69-70; Taciano, *Legatio,* 8, 9; Minucio Félix, *Octavio,* 27, etc.

22 S. Justino, *Apología,* 1, 54, 1 y ss.

Véase la crítica de los mitos en *ibidem,* 1, 21, 5; 1, 25, 1-3; Atenágoras, *Legatio,* 17-21; Teófilo, *A Autólico,* 1, 9, etc.

23 1 *Cor* 10, 19-21.

situd, se llega por múltiples caminos y senderos como a la cima de cualquier montaña [24]. En su respuesta a Símaco, S. Ambrosio recuerda al emperador Teodosio las palabras del Señor: «Nadie puede servir a dos señores» y «el altar de Cristo rechazará tus dones, si eriges un altar a los ídolos, pues la Escritura (*Ps* 95, 5) afirma: todos los dioses de los gentiles son demonios» [25].

Ineficacia salvífica de la religiosidad personal fuera del cristianismo, o sea, de lo religioso subjetivamente considerado, en cuanto se nutre de las formas específicamente religiosas. Las religiones no cristianas carecen en sí mismas de eficacia salvífica. Sus actos de culto (sacrificios, libaciones, etc.) no son medios de salvación. Quien toma parte en ellos «participa de la mesa» o «bebe el cáliz de los demonios», «estando en comunión con ellos». Para «estar en comunión con el Señor» se requiere «beber el cáliz de la Sangre del Señor» y comer «el Pan que partimos, comunión del Cuerpo del Señor» (1 *Cor* 10, 16, 21). Es decir, es necesario participar en el misterio del culto cristiano.

Pero una cosa son las religiones y otra la religiosidad de cada persona. Dicho de otra manera, no pueden confundirse la religiosidad personal, lo religioso primario (el sentido creacional, de dependencia, del hombre respecto de la divinidad, es decir, el talante religioso de cada individuo) con la religión, con lo religioso secundario: las manifestaciones externas (ritos, sacrificios, etc.) de lo religioso primario. Las manifestaciones externas son necesarias por exigencia de la misma constitución psicosomática del hombre.

24 SÍMACO, *Relatio,* 6, 9, 10, ML 16, 966 b - 969 b. Lo mismo afirma Máximo de Madauro a S. Agustín, *Cartas,* 16, 1.
25 S. AMBROSIO, *Cartas,* 17, 1, 14, ML 16, 961 b - 964 c.

Estas exteriorizaciones no son camino de salvación en las religiones no cristianas. Pero, ¿lo religioso primario, la disposición religiosa personal? La verdad es que la perspectiva de la posibilidad de salvación, inherente a lo religioso primario en cuanto se exterioriza y, al mismo tiempo, se nutre a través de formas y prácticas específicamente religiosas no cristianas, es más bien sombría. Los gentiles, los paganos «están separados de Cristo» (*Eph* 2, 12 a), extraviados, pues El es «el Camino» y «nadie va al Padre sino por mí» (*Jo* 14, 6). Se «hallan sin esperanza» (*Eph* 2, 12 b), pues a la salvación, a alguna de las «moradas de la casa del Padre» (*Jo* 14, 2), se llega o por la esperanza en Cristo o por la posesión de Cristo. Además, «en Cristo habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (*Col* 2, 9), por ser la sensibilización, transparencia, de Dios o, con sus palabras, «Quien me ve a mí, ve al Padre» (*Jo* 14, 8-10). Por lo mismo, los paganos se encuentran «sin Dios en el mundo» (*Eph* 2, 12 c). Las religiones paganas, en cuanto tales, no abrían al hombre al Dios verdadero ni a la verdadera salvación. Los primeros cristianos no las consideran ni como restos deteriorados de una revelación primitiva ni como piedras de un edificio en el que Cristo es la piedra angular, sino, más bien, como búsquedas descaminadas del único Absoluto y, con un juicio más peyorativo aún, como obras diabólicas.

Los no cristianos, abiertos a Dios y a la salvación, por el «logos» humano, por la razón, no por las religiones. La actitud de los primeros cristianos respecto de la filosofía, especialmente del neoplatonismo, es muy diferente, por no decir opuesta, a la adoptada frente a las distintas formas específicamente religiosas. Parece como si, en general y a juicio de los SS. Padres,

los paganos, que agradaron a Dios, lo hubieran hecho a pesar de su religión, gracias a la razón, especialmente en sus cimas más excelsas, las de algunos filósofos. Las perspectivas salvíficas de lo religioso primario eran muy sombrías —según queda insinuado— en cuanto se exterioriza a través de las formas específicamente religiosas: mitos y ritos. En cambio, la posibilidad de salvación se despliega en aurora de luz progresiva gracias al *logos,* a la «razón» humana (revelación natural, racional) y, con peculiar intensidad, en su vertiente filosófica.

En este ámbito se establece ya conexión con la revelación sobrenatural, hecha por medio del Logos divino encarnado, por Jesucristo y, consiguientemente, por medio del Cuerpo Místico, la Iglesia. En este sentido, el paganismo, no en cuanto tal, sino en cuanto participado por hombres dotados de razón (o sea, sus manifestaciones racionales: su filosofía y su cultura, no sus religiones) son consideradas como «afluentes del mismo río caudaloso», la verdad cristiana [26]. Otras veces son comparadas con los pórticos confluyentes en la única puerta de «entrada auténtica y real» en el reino salvífico de Dios [27]. De ahí que muy pronto se hable de «cristianos antes de Cristo» [28] y de «personas que merecen ser llamadas cristianas, aunque carezcan de este nombre» [29].

El *logos,* «razón», no las religiones, aunque «entre tinieblas e impurezas, a no ser que sea ayudada por el que es buscado», es el único medio natural de «buscar y encontrar a Dios». Y esto de tal modo que

26 S. Clemente Alejandrino, *Stromata,* 1, 5.
27 *Ibidem,* 1. 38, 6.
28 S. Justino, *Apología,* 1, 46, 3.
29 Eusebio, *Historia de la Iglesia.* 1, 1, 4.

cualquier persona «dotada de razón no puede menos de reírse de quien, a pesar de sus sublimes especulaciones sobre Dios o los dioses, se vuelve hacia sus estatuas y les dirige sus oraciones» [30]; es decir, que la razón deja de ser camino hacia la divinidad en cuanto cae en prácticas idolátricas de las religiones no cristianas [31]. Nunca se atribuye a las religiones no cristianas la función propedéutica de Cristo, que, por ejemplo, Clemente Alejandrino y Orígenes conceden a la filosofía griega, cuando la proclaman: «escuela preparatoria de Cristo» y «pedagogo» o «el encargado» por Dios de «llevar» la humanidad a «Cristo» [32].

Ya S. Justino (en el siglo II) intenta integrar en la verdad total del cristianismo cuanto de verdad estaba diseminado en los diferentes sistemas filosóficos, no en las religiones y creencias no cristianas; éstas, a su juicio, «son no sólo algo irracional *(álogon)*, sino fruto del orgullo e insolencia contra Dios» [33]. Se puede estar o no de acuerdo con la teoría de S. Justino, basada en el pensamiento estoico, aunque despojado de su panteísmo originario, pero se coincidirá en que muestra evidentemente que el camino de salvación o de encuentro con Dios no está en los ritos y mitos de las religiones no cristianas, sino en la razón humana que es el medio natural de conocer a Dios y de vivir de acuerdo con sus exigencias. Y a la razón apelan los apologistas, pues «la razón quiere que, desechando las opiniones de los antiguos, si no son buenas, los verda-

30 ORÍGENES, *Contra Celso,* 7, 42 y 44.

31 Véase el esquema y la doctrina del *Protéptico* de S. Clemente Alejandrino (MG 8, 50-246), que refleja la mentalidad predominante entre los primeros cristianos en esta materia.

32 S. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata,* 7, 4; 1, 5, 28; ORÍGENES, *Contra Celso,* 7, 42.

33 S. JUSTINO, *Apología,* 19, 3, MG 6, 340.

deramente piadosos y sabios ("filósofos") sólo estimen y amen la verdad» [34], que es la doctrina cristiana jamás «opuesta a la razón» [35]. Quienes «viven conforme a la razón *(logos)*» [36], «semilla del Logos, que es Cristo, en ellos ingénita» [37] o «según la parte de *logos* que les cupo» [38] «son cristianos aun cuando fueran tenidos por ateos, como sucede entre los griegos con Sócrates» [39], «porque no reconocía a los que los atenienses tenían por dioses» [40], o sea, por negar el politeísmo. En contraste, S. Clemente llama «ateos» a los paganos y añade: «Tengo razón al llamarlos ateos, pues desconocen al verdadero Dios» [41]. El hombre sensato, «porque está dotado de razón», rechaza la idolatría y los sacrificios a los dioses e ídolos [42].

La originalidad del cristianismo no consiste en no tener ninguna verdad en común con la filosofía, sino en poseer sin error alguno toda la verdad religiosa, que incluye también las verdades diseminadas y como atomizadas entre los hombres no cristianos, especialmente entre los filósofos, puesto que «el conocimiento de toda la verdad», sólo pertenece a «quien es enseñado por Dios» [43]. Naturalmente, el «vivir conforme a la razón» implica en S. Justino «la huida de la maldad» [44]. El acercamiento a Dios y el encuentro con El por me-

34 *Ibidem,* 1, 2, 1.
35 *Ibidem,* 1, 68, 1.
36 *Ibidem,* 1, 46, 3-4; 2, 7, 2-3.
37 *Ibidem,* 2, 13, 5.
38 *Ibidem,* 2, 10, 2; 2, 7, 3.
39 *Ibidem,* 1, 46, 3.
40 *Ibidem,* 2, 10, 5.
41 Clemente Alejandrino, *Protéptico,* 2, 23.
42 *Discurso a Diogneto,* 2, 9.
43 Lactancio, *Instituciones divinas,* 7, 7; cf. también 2, 8.
44 *Apología,* 2, 7, 2.

dio de la razón va unido al cumplimiento de la moralidad o ley natural [45].

El hombre es capaz de llegar a conocer a Dios por medio de su inteligencia, descubriendo sus huellas en el mundo y en el hombre mismo. A este conocimiento aluden los escritores cristianos de los primeros siglos. Es el conocimiento de Dios «según la propia capacidad. conforme a las fuerzas humanas, no según la gracia divina» [46]. Pero este conocimiento racional de Dios al alcance de cualquier ser, dotado de razón, resulta oscuro» [47] y «parcial, incompleto» [48], en cuanto una cosa es «la participación seminal e imitación del Logos» y otra muy distinta «el conocimiento y contemplación del Logos total, que es Cristo» [49]. Este pertenece al cristianismo y, por consiguiente, también «cuanto de bueno han dicho, investigado o intuido» los pensadores y escritores no cristianos [50].

La obligación de todos los hombres es la de «buscar a Dios por ver si lo encuentran, como a tientas, en la oscuridad« (*Act* 17, 27). El cristiano «no anda en ti-

45 La moralidad del hombre responde también a la doble luz que lo guía: *a)* el *logos* o razón humana origina la moral racional, filosófica, que en muchos aspectos es ley natural u obligatoria para todos los hombres; *b)* el Logos divino encarnado, la moral evangélica, cristiana, cf. S. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Protéptico,* caps. 2-3 del libro 1.º

46 S. JUSTINO, *Apología,* 2, 13, 6; 2, 10, 4.

47 *Ibidem,* 2, 13, 5.

48 *Ibidem,* 2, 7, 3; 2, 10, 2; S. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata,* 1, 5, etc.

49 *Ibidem,* 2, 7, 3; 2, 10, 2-3; 2, 13, 5-6.

50 A veces consideran las verdades conocidas y expuestas por los filósofos como préstamos de la revelación veterotestamentaria, por ejemplo, Platón las habría tomado de Moisés: JUSTINO, *Apología,* 1, 59, 1; 1, 60, 1; TACIANO, *Discurso* (todo él, especialmente 31; 36 y 40); TEÓFILO, *A Autólico,* 1, 14; 3, 16, 3; 3, 23 y 26.

nieblas», sino que camina a la luz del día, porque sigue a «Jesucristo, luz iluminadora de todos los hombres» y «el mundo» [51]. De ahí la facilidad con que los no cristianos pueden tropezar y caer, convirtiendo al «Dios incognoscible» por su trascendencia (*Act* 17, 23) en realmente «desconocido» por obra de un «desconocimiento o ignorancia» imputable [52]. Se da también una ignorancia inculpable, pues «la salvación está a disposición de todos los que sin falta propia han ignorado el mensaje de Jesucristo» [53]. Por lo mismo, «también quienes antes de Cristo vivieron sin razón se hicieron inútiles y enemigos de Cristo y asesinos de quienes viven con razón *(logos)* (Sócrates, los cristianos martirizados); mas los que conforme a ésta han vivido y siguen viviendo son cristianos» [54].

San Pablo recuerda a los cristianos que antes de su conversión se dejaban «arrastrar ciegamente hacia los ídolos mudos» (1 *Cor* 12, 2). Las religiones no cristianas, como sus deidades e imágenes, son «mudas»; su mudez las incapacita para decir nada y para poner en encuentro y diálogo con Dios o de abrir los individuos hacia la trascendencia e inmanencia divinas. No obstante, gracias a la luz de la razón, el hombre pagano anterior o posterior a la venida del Señor posee un sendero que lo puede conducir al Logos, a Cristo, a Dios.

Pero, para realizar la eficacia salvífica de esta revelación racional, común por lo mismo a todos los hom-

51 *Jo* 1, 9; 8, 12; 9, 5.
52 *Sap* 13, 8; *Rom* 1, 28-32; *Eph* 4, 18; *Act* 14, 15-17; 17, 30.
53 S. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata,* 2, 14; cf. también ORÍGENES, *Contra Celso,* 7, 42; S. AGUSTÍN, *Cartas,* 102 (toda ella).
54 S. JUSTINO, *Apología,* 1, 46, 4.

bres, se requieren unas condiciones mínimas. Son las enunciadas en la epístola a los Hebreos: «Sin fe es imposible agradar a Dios, pues el que se acerca a Dios debe creer su existencia y que, para quienes lo buscan, es justo remunerador» (*Hebr* 11, 6). Probablemente a esta necesidad de la fe en Dios, Hacedor de las cosas y justo remunerador, para salvarse se debe la cálida acogida de la filosofía helenística entre los escritores cristianos, con las excepciones confirmatorias de toda regla general, como puede ser Taciano. Merecen ser destacados S. Justino, Orígenes y S. Clemente Alejandrino. Según ellos, «la filosofía es, en realidad, el mayor de los bienes y el más precioso para Dios, al cual ella es la sola que nos conduce y con él nos comunica» [55]. Y esto porque «la filosofía, la griega y la bárbara, arranca no de las religiones mitológicas, sino de la teología del Logos eterno» [56]. Por eso, «antes de la venida de Jesucristo, para los helenos era necesaria la filosofía para su justificación; pero ahora es (sólo) útil para la vida religiosa en cuanto introductoria para quienes reciben una fe razonada» [57].

Recuérdese que de ordinario se trata del neoplatonismo, cuyo ultramundanismo queda expuesto. El cristianismo no necesitó sino matizar su convicción acerca de la inmortalidad del alma mediante la exclusión de las sucesivas reencarnaciones, o sea, individualizarla al mismo tiempo que completar esta subsistencia de sola el alma tras la muerte de cada uno con la resurrección de todos y cada uno a partir de la parusía.

55 S. Justino, *Diálogo con Trifón,* 2, 1.
56 S. Clemente Alejandrino, *Stromata,* 13, MG 8, 756.
57 *Ibidem,* 1, 5. Lo «preparado, iniciado» por la filosofía es «perfeccionado, llevado a plenitud por Cristo», por la fe en El, *ibidem,* 1, 5.

La cerrazón de los oyentes de S. Pablo en el Areópago al ultramundanismo cristiano explica, a su vez, su rechazo del mensaje salvífico. Nada de extraño tiene esta carencia de abertura al más allá cristiano, si se valora la filiación filosófica de sus interlocutores atenienses. Muchos de ellos eran epicúreos, partidarios de un intramundanismo ateo, y los restantes estoicos, defensores de un panteísmo cósmico con la consiguiente disolución de las almas antes o, al menos, después de cada conflagración universal; no admitían la subsistencia personal, individualizada, sino sólo la del alma cósmica. Los *Hechos de los Apóstoles* nos informan de esta filiación filosófica de los oyentes de S. Pablo (*Act* 17, 18-20).

Todos comienzan catalogando a S. Pablo entre los «predicadores de divinidades extranjeras, pues anunciaba a Jesús y la Resurrección» (*Act* 17, 18). A su entender, la doctrina paulina acerca de Jesús y de la *Anástasis* o Resurrección no sería «sabiduría», sino un misterio más de procedencia oriental como los frigios de Atis-Cibeles, los egipcios de Osiris-Iris, los de Adonis-Astarté, etc. Cuando cayeron en la cuenta de que no se trataba de una pareja de deidades mistéricas, sino de Jesús y de «su resurrección», «en cuanto oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos rompieron en risas burlonas, otros —más educados, pero no menos escépticos— se desentendieron» y le dijeron: «Te oiremos sobre esto en otra ocasión» (*Act* 17, 22). Sólo unos pocos, casi seguro ni epicúreos ni estoicos, probables neoplatónicos (*Act* 17, 34 b) y, por lo mismo, convencidos de la subsistencia de uno de los elementos constitutivos del hombre: el alma, aceptaron la existencia resucitada de todo el compuesto humano «y creyeron» (*Act* 17, 34 a).

Teoría actual de los «cristianos anónimos» y de la doctrina tradicional de los «cristianos antes de Cristo»

El conocimiento natural, racional, de Dios, es posible, pero «inseguro, sin certeza y con mezcla de error», si no se completa con la luz de la Revelación, si la razón no es iluminada por la fe [58]. Esta doctrina y la de «los cristianos antes de Cristo», mas no «sin Jesucristo» (afirmada por los SS. Padres y por la enseñanza de la Iglesia), nada tiene que ver con la teoría de «los cristianos anónimos», iniciada por K. Rahner y sostenida por autores entre los que se cuentan R. Schlette, H. Küng y R. Panikkar, con matizaciones que no vienen al caso.

Según esta teoría, se daría sinonimia entre los términos «hombres» y «cristianos» con diferencias de matiz, no esenciales; cristiano sería el hombre en cuanto ha llegado a una «conciencia refleja, consciente» de lo que ya es y, de algún modo, conoce desde siempre por el hecho de su ser humano. Incluso los que se profesan ateos merecerían esta calificación de «cristianos anónimos». El cristianismo queda así reducido a una fase más evolucionada en la historia de la salvación. Las religiones no cristianas ascienden de esta manera a «caminos ordinarios de la salvación» mientras que el cristianismo quedaría reservado para una minoría como «vía extraordinaria», un camino mejor aunque no el único.

Las consecuencias de esta teoría son evidentemente catastróficas, especialmente en el terreno misional. Po-

58 Doble verdad, definida en el concilio Vaticano I, Denz-Schon, 3004-3005.

demos resumirlas en tres con palabras de uno de sus representantes (R. Panikkar):

a) Ante creyentes de otras religiones «no hay razón para convertirlos, sino sólo para invitarles a ser más sinceros consigo mismos».

b) «Debemos purificar nuestras propias creencias para encontrarnos (con los demás) en los cimientos de todas las religiones».

c) Debemos «orar y realizar nuestros deberes diarios intentando ser mejores musulmanes, mejores hindúes y, sobre todo, mejores cristianos».

Salta a la vista la incompatibilidad de esta teoría y de sus conclusiones prácticas con la doctrina y la praxis de la Iglesia en todos los tiempos, ya desde sus mismos comienzos. El apologista S. Justino pretende la justificación del cristianismo como única religión salvífica por poseer el Logos total, Cristo, y todo lo bueno elaborado por el *logos* o inteligencia humana. La teoría actual busca rehabilitar las religiones no cristianas, convirtiéndolas en caminos ordinarios de salvación al alcance de la mayoría de la humanidad.

San Justino habla de algunas personas determinadas, por ejemplo Sócrates, perseguidas por su esfuerzo peculiar en vivir conforme a la razón, a fin de exponer el porqué de las persecuciones sufridas por los cristianos, más lógicas que las de aquéllos, en cuanto los cristianos se adaptan al Logos total; en cambio estigmatiza a las religiones no cristianas en cuanto tales. Al revés, la teoría de los cristianos anónimos a nadie ni a nada estigmatiza, sino que intenta legalizar y legitimar también a las religiones paganas no sólo respecto de sus miembros con ignorancia a veces invencible,

sino incluso a las religiones en sí mismas, en cuanto sistemas religiosos con sus mitos y ritos.

Queda así anulado el principio dogmático *extra Ecclesiam nulla salus,* «fuera de la Iglesia, ninguna salvación, no hay salvación» o, mejor, suplantado por *ubique ecclesia, ubique salus.* Pero es una verdad de fe la necesidad, para salvarse, de permanecer al menos con «el deseo implícito, informado por la perfecto caridad... que no puede tener efecto, a no ser que el hombre tenga fe sobrenatural» [59]. El concilio Vaticano II «enseña, fundado en la Escritura y en la Tradición, que esta Iglesia peregrina es necesaria para salvarse» [60].

Además, ¿cómo conjugar la doctrina contraria con el mandato del Señor: «Id, predicad a toda creatura, haced discípulos míos bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar cuanto os he mandado»? [61] De la Tradición baste citar a S. Cipriano: «No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia como madre. Si pudo salvarse alguno fuera del arca de Noé, entonces lo podrá también quien estuviere fuera de la Iglesia» [62] y el texto clásico de S. Agustín: «Fuera de la Iglesia católica se puede encontrar todo menos la salvación. Se puede tener honor, se puede tener sacramentos, se puede cantar aleluya, se puede responder amén, se puede sostener el evangelio, se puede tener fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo y predicarla;

59 *Epist. S. Officci ad Archiepiscopum Bostoniensem,* 8-8-1949, DENZ-SCHON, 3872. Véase asimismo el concilio de Florencia, DENZ-SCHON, 1351; cf. también *ibidem,* 870, 1524, 1528, 1532, etc.

60 *Lumen gentium,* 14; cf. también *Ad gentes,* 7; *Dignitatis humanae,* 1.

61 *Math* 28, 19-20; cf. también *Jo* 3, 5; *Math* 16, 16, etc.

62 *De Unitate Ecclesiae,* 6.

pero nunca, si no es en la Iglesia católica, se puede encontrar la salvación» [63].

Difiere asimismo el talante o actitud vital. El de la Iglesia y, sobre todo, en los primeros siglos de su existencia es dinámico, misionero, descaradamente apostólico y poselitista de palabra y obra, con la vida y, si llega el caso, con la muerte martirial. Ha sido la práctica continua de la Iglesia y raíz de su dinamismo apostólico, misional, desde S. Pablo hasta nuestros días. Además, hay que tener en cuenta la universal tendencia de los creyentes —como la de cualquier convencido de la verdad de su postura— al proselitismo. Por ello es casi obligado pensar que el espíritu de misión es difícilmente separable de la religiosidad, mucho menos de la verdadera. Así lo atestigua la historia de la doctrina cristiana, de sus dogmas y la de su proceder esencialmente vinculado a la evangelización durante toda su existencia ya bimilenaria.

En cambio, en la teoría de los cristianos anónimos subyace la pasividad e inhibición de quien, ante el número y categoría de sus enemigos, se resigna conformándose con llegar a un pacto de consistencia más teórica que real. Es un talante conservador, de defensa. Parece como si la contemplación de los reflejos de la verdad, que brillan en las religiones no cristianas, se convirtiera en mirada narcisista, a punto de ahogarse al contemplar las irisaciones de la propia belleza y verdad, reflejadas más o menos fiel y bellamente en el fondo inestable de las aguas a las que mira y en las que se mira casi sin darse cuenta. Si los primeros cristianos hubieran admitido y practicado esta teoría, no sé si todavía subsistirían las religiones étnico-políticas

63 *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem,* 6. Cf. *Ench. Patristicum,* 1858; cf. también 537, 557, 637, etc.

y celestes o si el mundo hubiera sido mitraísta o iniciado en cualquier otro misterio, pero ciertamente jamás habría llegado a ser cristiano. La brasa, puesta sobre una piedra, termina por convertirse en ceniza que el viento dispersa y tal vez ciega a quien pasa. Sólo abrasando la hierba u hojarasca más próxima se transforma en hoguera y arderá el bosque. Un modo de no vivir consiste en conformarse con no morir.

Asimilación, substitución y dotación de valencias negativas, tres formas de contacto del cristianismo con lo no cristiano

Lo que tienen de común el cristianismo y las religiones no cristianas se explica, en muchos aspectos, por la identidad de la naturaleza humana, válida para todos los hombres de cualquier época o región así como por el conocimiento divino que el hombre puede alcanzar por medio de la luz de su razón. De este modo, muchos pueblos han llegado al conocimiento de Dios Uno (moneteísmo), de la inmortalidad del alma, etc.

Pero, el cristianismo posee además otras doctrinas excelsas que el hombre sólo puede conocer por revelación divina, por ejemplo el Dios Uno y Trino (Santísima Trinidad) o la Sagrada Eucaristía. Las religiones no cristianas poseen algunas verdades religioso-morales, que son cristianas por el hecho mismo de su condición de verdad; sin embargo, la ausencia de error y la perfección en la verdad son exclusivas del cristianismo. Así lo creyó la Iglesia en los primeros siglos de su existencia y así lo cree hoy.

Por eso, al ponerse en contacto el cristianismo en sus primeros siglos con las religiones no cristianas, asimiló los elementos compatibles de éstas con la verdad

y moral cristianas, del tipo de algunos ritos litúrgicos (acción de meter el cirio en la pila bautismal en la celebración pascual), ciertos recursos ascéticos, etc. Así ha obrado siempre la Iglesia, aunque no siempre los cristianos, los misioneros, hayan acertado a deslindar lo asimilable de lo erróneo e inadmisible (caso de los ritos chinos, de los que ya he hablado).

Cuando unas creencias o prácticas no cristianas resultan incompatibles con la verdad cristiana, la Iglesia ha procurado eliminarlas, substituyéndolas por realidades cristianas: o sea, las ha cristianizado en la medida en que es factible. Así ocurrió en el *dies natalis Solis Inuicti,* «día del nacimiento del Sol invencible» (25 de diciembre), con sus ceremonias; fue suplantada por la celebración de la Navidad o día del nacimiento de Jesucristo, «Sol de justicia»; en nuestros días la festividad de S. José Obrero trata de cristianizar el uno de mayo, día marxista del trabajo, etc.

Si una ceremonia o rito no es admisible ni substituible, es decir, si no es posible eliminarlo por suplantación, suele relacionarlo con el demonio, a fin de que los cristianos se aparten de sus prácticas. Esto es lo que ha ocurrido, por ejemplo, con la serpiente, epifanía y morada de la suprema divinidad telúrica; con el macho cabrío de la misma índole y de vigencia especial en la época de la creencia en las brujas y sus aquelarres.

La Iglesia, abierta a todo lo bueno y verdadero de las religiones no cristianas

Evidentemente, según la doctrina de la fe cristiana a lo largo de su historia, los no cristianos, incluso los ateos, pueden alcanzar la salvación eterna con tal de que no desconozcan culpablemente a la Iglesia, bus-

quen con sinceridad a Dios y se esfuercen —bajo el influjo de la gracia divina— por cumplir la voluntad de Dios (lo exigido por la ley natural), conocida por el dictamen de la propia conciencia. Dios no niega a nadie la gracia necesaria [64]. Se presupone siempre que hay dos verdades absolutamente necesarias para salvarse, a saber, la existencia de Dios y que es remunerador de buenos (bienaventuranza) y de malos (castigo, condena), si bien Dios tiene infinitos recursos para iluminar a los hombres de buena voluntad acerca de estas verdades, incluso en el instante mismo de la muerte. «La gracia divina obra de modo invisible en el corazón de todos los hombres de buena voluntad» [65].

Pero los no cristianos se salvan en virtud de su cooperación con la gracia de Dios, así como por obra de lo verdadero que haya en su religión, no en virtud de la religión misma: mitos, ritos, etc., en cuanto no cristianos. No vale argüir, como hace K. Rahner, por comparación con los judíos, que se salvan en virtud de su religión. Pues ésta es revelada. Además, si los no cristianos se salvaran por su religión, los ateos —que se salven, si esto ocurre— se salvarían también en virtud de su ateísmo. Y esto es absurdo, pues en el supuesto de que algunos ateos alcancen la salvación eterna, la obtendrán no por su ateísmo, sino a pesar del mismo. La razón, no las religiones ni el ateísmo en cuanto tales, es el único medio —sin revelación sobrenatural— de «buscar y encontrar a Dios». Legítimas y queridas por Dios son las huellas de la Revelación y de la ley natural que tengan, no las religiones no cristianas ni el ateísmo en cuanto sistemas religiosos o

64 Concilio Vaticano II, *Lumen gentium,* 16; *Ad gentes,* 7; *Gaudium et spes,* 22.
65 Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes,* 22.

ateos con sus ritos y mitos sagrados o desacralizados, profanos.

Quizá sea verdad que hasta Pío XII se haya puesto de relieve los aspectos negativos de las religiones no cristianas. Pío XII resalta ya los valores de las culturas, tradiciones y sistemas filosófico-religiosos no cristianos. Entre los obstáculos principales para la propagación de la fe no enumera las religiones no cristianas, sino el materialismo y el marxismo.

El concilio Vaticano II levanta un hito trascendental, cuando reconoce que la mano de Dios actúa también en las religiones no cristianas: «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones (concretamente en el hinduismo, budismo, islamismo y judaísmo) hay de santo y verdadero...» [66]. No afirma que acepta cuanto hay de «santo y de verdadero» en cualquier hombre, sino en las religiones no cristianas de mayor extensión o vigencia en nuestros días, aunque ya se entiende que no se refiere a ellas en cuanto no cristianas, sino en cuanto recogen destellos de la Verdad y las exigencias de lo natural o inherente a la naturaleza misma del hombre, hecha o dispuesta así por Dios. Pablo VI, en su radiomensaje pascual (29-3-1964), lo expresa mediante una metáfora poética, acertada: «Todas las religiones contienen algún rayo de luz que nosotros no debemos desestimar ni apagar. Y esto aunque eso no baste para dar al hombre el calor que necesita... Todas las religiones son un despertar, un amanecer matinal de la fe; nosotros esperamos su desarrollo hasta la luz meridiana, cenital, hasta el resplandor refulgente de la fe y sabiduría cristianas.»

66 Concilio Vaticano II, *Nostra aetate,* 2 b.